الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

République Algérienne Démocratique et Populaire

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

جامعة مصطفى اسطمبولي
معسكر

Université MUSTAPHA Stambouli
Mascara

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الإنسانية

مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث

تخصص: تاريخ–الحوض الغربي للمتوسط: تاريخ وحضارة

فرع: الغرب الإسلامي: تاريخ وحضارة

العنوان

الآفات الاجتماعية في الأندلس ما بين القرنين الخامس والسادس الهجريين (ق11–12م):

–دراسة في ظاهرة الانحراف–

تقديم الطالبة: بن خيرة رقية

يوم:......06.../......07....../.......2017....

أمام لجنة المناقشة:

الرئيس	بلبشير عمر	أستاذ	جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر
المناقش	بوباية عبد القادر	أستاذ	جامعة وهران1 أحمد بن بلة
المناقش	شخوم سعدي	أستاذ	جامعة جيلالي ليابس سيدي بلعباس
المناقش	بوشريط امحمد	أستاذ محاضر أ	جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر
المقرر	بوداود عبيد	أستاذ	جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر

السنة الجامعية: 1437–1438هـ/2016–2017م

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَقُلْ اِعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّه عَمَلَكُمْ وَرَسُوله وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِم الْغَيْبِ
وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾

سورة التوبة: 104-105.

الإهداء

إلى الوالدين الكريمين اللذين بفضلهما ازدهرت سني وقويت شوكتي واشتد عودي أطال الله في عمرهما وأبلغني رضاهما.

إلى التي ينساب الوفاء من راحتيها حيث غمرتني بالاهتمام وكريم الرعاية حتّى أتممت ما بدأت "أختي فيروز"

إلى كل أفراد عائلتي الذين خصوني بالكثير من الدعم والتشجيع

إلى من أنست برفقتهن، ممن تحلين بالكرم والوفاء، وكانت دعواتهن لي دعما ونبراسا

إلى كل هؤلاء وأولئك أهدي ثمرة عملي المتواضع راجية من الله العلي العظيم أن ينفعنا به ...

شكر وعرفان

﴿ قُلْ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ ﴾

سورة الأحقاف15

فالحمد لله والشكر له، بان أنعم علي بالشفاء أولا، وبما يسّر لي ثانيا من أسباب التيسير لانجاز هذا العمل، وكذا بما رزقني به من العزم على الإقدام عليه، و القدرة في انجازه في كل لحظة اعتراني فيها اليأس حتّى وفقت في اتمامه.

وأخص بالشكر الأستاذ المشرف، الأستاذ الدكتور " عبيد بوداود " الذي تفضل بالإشراف على عملي هذا، فكان خير معين لي في انجازه بصبره ورحابة صدره، وجهده المبذول في قراءته وتصويبه وبالتنبيه إلى مواطن التقصير فيه لتدراكها وتلافيها.

وأتوجه بالشكر الخالص إلى الأستاذ" عمر بلبشير" على ما قدمه لي من يد العون سواء بالتوجيه والإرشاد، أو بما قدمه لي من مادة علمية؛ فجزاه الله على ذلك وأحسن إليه

كما أنوه بجميل العون والمساعدة التي قدمتها لي الأستاذة " تواتية بودالية " بالتنبيه إلى المصادر والوثائق الهامة وإعارتها لي؛ فكانت نعم الأستاذة جزاها الله خيرا على ذلك

لا أنسى في هذا المقام أن أسوق ركاب الشكر والامتنان إلى كل الأساتذة الذين تتلمذت على أيديهم وكان لهم الفضل في تكويني، الأستاذ الدكتور بوغفالة ودان، والأستاذ بوشريط امحمد، والأستاذ صفي الدين محي الدين، والأستاذ عابد سلطانة.

كما لا أنسى أن أتقدم في هذا المقام بالشكر كذلك إلى الأستاذ الدكتور محمد المغراوي والأستاذ حميد الحداد، وكذا الأستاذ عبد السلام الجعماطي من المغرب على ما قدموه لي من نصح وتوجيهات سديدة وما تلقيته منهم من مادة علمية.

قائـــمة المختــصرات

الكلمة	الرمز
الجزء	ج
المجلد	مج
القسم	ق
توفي	ت
هجري	هــ
ميلادي	م
تحقيق	تح
تعليق	تع
تنسيق	تن
دون تاريخ	د.ت
دون ذكر دار النشر	د.ذ.ن
دون ذكر بلد النشر	د.ذ.ب
كلام مبتور	(...)
اقتباس مباشر	"...."

مقـــدمـة

مقدمــــة:

يعد مجال البحث في التاريخ الاجتماعي بمفهومه الواسع من أهم المجالات المعرفية المستجدة التّي شدت إليها أنظار ثلة من الباحثين والدارسين لمنطقة الغرب الإسلامي عامة والأندلس خاصة، ممن اتخذوا من المجتمع -بمختلف تركيباته الإثنية وعاداته وتقاليده وظواهره المختلفة- مواضيعا لدراساتهم التي أثرت الكتابة التاريخية وجردتها من طابعها السياسي، بل وقفزت بها نحو اتجاهات معرفية وتاريخية أخرى جديدة ظلت -تشكل وإلى وقت قريب- قضايا مغيبة وليس بالسهولة بمكان دراستها.

تبدو أبرز هذه القضايا الاجتماعية التي تعكس منعطفات التحول في منحى البحث التاريخي عامة والاجتماعي خاصة، هي تلك الدراسات التي عنيت بالبحث في أخلاق وطبائع المجتمعات الوسيطية بما يندرج ضمنها من جزئيات خاصة بتاريخ السلوكات الاجتماعية ضمن حدود تفاعل الإنسان مع محيطه الاجتماعي والبيئي.

تطرح لدينا هذه العناية بالمواضيع التاريخية ذات الصبغة الاجتماعية سواء من الناحية المنهجية التنظيرية أو من ناحية استغلال الرصيد الوثائقي المتاح الذي يزخر به التراث الإسلامي من مصادر على اختلاف مشاربها، تساؤلا محوريا وهاما حول موقع موضوع الآفات الاجتماعية وظاهرة الانحراف ضمن هذه العناية التاريخية، وليس غرضنا من وراء إثارة هذا التساؤل أن نتتبع حضوره ضمن هذا الاتجاه المعرفي، كما لا نتوسل من خلاله رصدا بيبليوغرافيا، بقدر ما نسعى إلى التأسيس لموضوعنا الموسوم بـ" **الآفات الاجتماعية في الأندلس ما بين القرنين الخامس والسادس الهجريين (ق11-12م) - دراسة في ظاهرة الانحراف-**"؛ إذ لا يخفى علينا أنّ المجتمع الأندلسي وعبر محطاته التاريخية المختلفة قد شهد بعض السلوكات والعادات الشاذة ضمن ظرفية تاريخية كان لها دورها الخاص في تشكلها، وهو الأمر الذي حاولنا أن نبحث فيه من خلال طرحنا لهذا الموضوع انطلاقا من البحث في منطلقات الفكر وأنماط السلوك.

ويتضح أنّ موضوع الآفات الاجتماعية سبق وأن عالجته بعض الدراسات التاريخية، ولكن بشكل جزئي ضمن دراستها العامة للحياة الاجتماعية للأندلس خلال القرنين الخامس

والسادس الهجريين(ق11-12م)، ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر دراسة عمار المبروك عياد، **الحياة الاقتصادية والاجتماعية في الأندلس خلال عصر الموحدين،** أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2002-2003/، وكذا دراسة خميسي بولعراس، **الحياة الاجتماعية والثقافية للأندلس في عصر ملوك الطوائف(400-479هـ/1009-1086م)**، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجيستير في التاريخ الإسلامي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم التاريخ، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2006-2007، كما لا نستثن من ذلك دراسة عيسى بن الذيب، **المغرب والأندلس في عصر المرابطين دراسة اجتماعية واقتصادية (480-540هـ/1056-1145م)**، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الوسيط، جامعة الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم التاريخ، 2008-2009.

وثمة باحثين ربطوا ظاهرة الانحراف بظواهر اجتماعية أخرى شهدها المجتمع الأندلسي في تلك الفترة، فتمت معالجتها مثلا ضمن ظاهرة الترف على اعتبار الانحراف نتيجة حتمية للترف والحضارة، وهذا ما عالجه الباحث نادر فرج زيارة في دراسته الموسومة بـ: **الترف في المجتمع الإسلامي الأندلسي (92-668هـ/711-1269م)**، رسالة استكمال متطلبات الحصول على درجة الماجيستر، كلية الآداب، قسم التاريخ والآثار، الجامعة الإسلامية- غزة، 2010، وعالجه أيضا الباحث محمد عيساوة في دراسة عنونها بـ: **حياة الترف والبذخ وانعكاساتها على المجتمع الأندلسي خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين(10-11م)**، مذكرة لنيل شهادة الماجيستر في تخصص التاريخ الوسيط، المدرسة العليا للأساتذة في الآداب والعلوم الإنسانية، الجزائر، 2012-2013.

ظلت هذه الدراسات قاصرة عن إيفاء الموضوع حقه من البحث، بحيث عمدت إلى ذكره في جزئية بسيطة تتعلق بالحياة الاجتماعية عامة من دون التعمق في دراسته والوقوف على أسباب حدوثها، وفهم حيثياتها، وهو ذكر أجحف في حقها بالنظر إلى كونها مظاهر سلوكية قد عبرت عن وجود ظاهرة اجتماعية تشكلت ضمن ظرفية تاريخية خاصة تستوجب

منّا بحثا خاصا ومستقلا، ولربما هذا الذي تفطنت إليه بعض الدراسات التي حاولت أن تبحث فيه بشكل مستقل، ولكنّها وقعت هي الأخرى في فخ التعميم وتغافلت عن ذكر جوانب عديدة من الموضوع، ومن تلك الدراسات نذكر:

-دراسة الباحث إبراهيم القادري بوتشيش: **الأزمة الأخلاقية وأثرها في سقوط الأندلس**، هذه الدراسة عبارة عن مقال شارك به الباحث في أعمال الندوة المنعقدة بالإسكندرية سنة 1992 بعنوان: "**الأندلس: الدرس والتاريخ**"، ثم أعاد نشرها ضمن كتابه: **إضاءات حول تراث الغرب الإسلامي وتاريخه الاقتصادي والاجتماعي**، نشرته دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت سنة 2002 في طبعته الأولى، ص، ص(148-163)، أهمل الباحث الحديث عن الشق الثاني من بحثه، على الرغم من أنّه حاول أن يؤسس لفرضيته تلك وفق النظرية الخلدونية، وبالتالي بقيت دراسته مبتورة وناقصة، كما أنّه تغاضى عن ذكر الكثير من مظاهر هذه الأزمة التي تلج ضمن هذا المفهوم الواسع خاصة وأنّه أسس لبحثه هذا من خلال المعيار الأخلاقي باعتباره معيارا هاما كانت تصنف من خلاله سلوكيات المجتمع لا من الناحية الدينية فقط، بل ومن الناحية السياسية والاجتماعية أيضا.

-دراسة الباحثة سامية جباري، بعنوان: **الأزمة الأخلاقية في المجتمع الأندلسي كما صورها الأدب عصر الطوائف والمرابطين**، وهي عبارة عن بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر،2006-2007، أسست الباحثة دراستها هذه من منظور وصفي لا يبحث في أسباب الأزمة ويحللها بقدر ما يذكر مظاهرها وتمثلاتها. وعليه ظلت دراستها تتحرك في نسق الأدب أمّا النسق التاريخي والاجتماعي والفكري فكانت مساهمته جزئية أو متحفظة.

يأتي طرحنا لموضوع الآفات الاجتماعية وحصرنا لها في ظاهرة الانحراف من وجهة نظر مغايرة لما قد تم طرحه في الدراسات السابقة، وهذا الأمر لا يعني التجريح وإنّما يعني إتمام نقصها وإضاءة بعض الجوانب الأخرى التي أغفلتها تلك الدراسات، وذلك لقناعتنا بأنّ البحث التاريخي هو عمل معرفي متواصل يربط بين الجهود البحثية المختلفة، وإيمانا منّا بأنّ

محاولتنا هذه تقوم على سد هذا النقص الحاصل؛ لذلك قمنا بالتأسيس لموضوعنا من زاوية "الانحراف"، من أجل البحث أكثر في تلك المظاهر التي هي في الأساس أنماط سلوكية تستوجب معرفة المنطلقات الفكرية التي حددتها وأعطتها تلك الصفة، بل وتستوجب البحث كذلك في المرجعيات التي احتكمت إليها تلك المنطلقات. لهذا حاولنا قراءته من هذه الزاوية لعدة اعتبارات أهمها:

– إنّ هذا الموضوع فضلا عن كونه من الموضوعات التاريخية التي تمس تاريخ المجتمعات وتعكس طبيعة الأحداث الجارية في الواقع الاجتماعي الأندلسي؛ فهو أيضا من موضوعات المعرفة السوسيولوجية التي تعكس تفاعل الإنسان مع بيئته؛ إذ يمثل دراسة للسلوك وللفكر وللعلاقات الاجتماعية، وكذا دراسة للتحديات التي واجهت المجتمع المدروس.

– أنّ موضوع الانحراف علاوة على أنّه جاء في خطى موازية لتلك الدعوات المتجددة التي رامت تجريد الكتابة التاريخية من صبغتها السياسية؛ فهو أيضا يشكل منفذا للولوج إلى العديد من القضايا التاريخية المهمة المتعلقة بالتاريخ الاجتماعي الأندلسي ضمن إطار تحكمت فيه منظومة من المتناقضات التي تفاعل فيها ما هو سلبي بما هو إيجابي، وما هو شرعي بما هو غير شرعي، وما هو مقدس بما هو مدنس.

– وأخيرا لا يخفى علينا أنّ دراسة ظاهرة الانحراف لها أهميتها بالنظر إلى تأثيراتها في تشكل وتبلور الفكر الإصلاحي، وعليه لا نبالغ إذا ما ذهبنا للقول بأنّ هذا النوع من الدراسات يمكنّنا من الوقوف على هذا الفكر، وبخاصة الفكر الديني الإسلامي الذي كان على عاتقه تقويم هذا الانحراف؛ فمن خلالها تتجلى لنا مقدرة الفقهاء في محاولتهم لإيجاد توازن في المجتمع؛ فهي إذن دراسة تعمل على تتبع القدرة المعيارية الفقهية في مواجهة تحديات اجتماعية أفضتها مقتضيات ومستجدات شهدها المجتمع الأندلسي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11–12م).

يتشكل بحثنا هذا ضمن إطار زماني ومكاني اتخذ من المجتمع الأندلسي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11-12م) فضاء بحثيا، وهو اختيار لم يكن اعتباطا ولا لسد فجوة الفراغ العلمي الذي أحدثه اعراض بعض الباحثين عن دراسة هذه الفترة مقارنة بفترة الخلافة التي أبهرتهم لكونها فترة تاريخية قد شهدت الأندلس خلالها تماسكا سياسيا واكبه اشعاع حضاري وازدهار علمي. وإنّما جاء تبعا لتلك التحولات السياسية والاجتماعية، وكذا الاقتصادية والفكرية التي شهدتها الأندلس وكان لها أثر كبير في تشكل ظاهرة الانحراف، وظهور وعي فكري إصلاحي بدأت بوادره بظهور حركة المرابطين التي شمل إصلاحها العدوتين المغربية والأندلسية معا.

ويعود سبب اختيارنا لهذه الفترة التاريخية ضمن نظرة شاملة وعامة لا تخص المغرب والأندلس معا، وإنّما أخذنا بعين الاعتبار بعد مجالي آخر كان له دوره الحاسم في صيرورة الأحداث التاريخية للمجتمع الأندلسي، وهو المشرق الإسلامي الذي شهد وقتئذ نشأة فكر إصلاحي تبنّاه الإمام الغزالي في كتابه الإحياء، هذا الأخير مثل مرجعية فكرية إصلاحية لم تقتصر تأثيراتها على المشرق، بل شملت بلاد الأندلس التي كانت قد شهدت خلال هذه الفترة التاريخية نمو تيار التصوف المتمثل في الاتجاه الغزالي الذي سيكون له دوره الخاص في قضايا الإصلاح فيما بعد.

وقد قمنا بحصر الموضوع زمنيا ضمن عصرين فقط وهما، عصر الطوائف والمرابطين، وهو حصر لا ريب أنّ له دلالاته ومبرراته المنهجية والمعرفية، فقد جاء اختيارنا لهذين العصرين لطبيعة التحولات السياسية التي عرفتها الأندلس بانتقالها من التفكك السياسي في عصر الطوائف إلى الوحدة السياسية على عصر المرابطين، وهذا التحول السياسي سيكون له دوره في تحديد مفهوم الانحراف الذي خضع لملابسات مذهبية وأيديولوجية اقترنت بوجود سلطة مركزية تسعى إلى توطيد حكمها والحفاظ على مكتساباتها السياسية، وليكفل لها هذا التحديد للانحراف القيام بالعمل الإصلاحي الذي يقترن بالمركزية ويحتكم إلى المشروعية.

مقدمـــــة:

نحن في غنى عن التذكير بأنّ الأندلس شهدت خلال هذين العصرين حركة تأليف واسعة كان لها أثرها في نشأة علم السلوك وانتشار النزعة الأخلاقية، وهي حركة امتزجت دون شك بالمجتمع وعكست قضاياه المستجدة ضمن خطاباتها المختلفة، فاتسع بذلك علم السلوك وتداخل في سائر أصناف الكتابة التراثية العقيدة والتفسير والحديث والأدب والتاريخ والأخلاق والنصيحة، لذا ارتأينا أن يقتصر بحثنا على هذين العصرين لأنّه كفيل بأن يسمح لنا بدراسة ظاهرة الانحراف في جانبها السلوكي، لكونهما شهدا محاولات للتقعيد والتأسيس لعلم السلوك الأخلاقي والاجتماعي الذي سعى إلى تكريسه الفقه المالكي المكتسح للمجال الثقافي كله، وكذا لتنامي تيار التصوف الذي زاحمه في ذلك التقعيد والتأسيس.

يقتضي البحث في موضوع الانحراف أن ننطلق من إشكالية توجه مساره المنهجي والمعرفي، على أنّ إشكاليتنا المطروحة متعلقة أساسا بطبيعة الانحراف والمرجعيات المعيارية المتحكمة في تحديده، وكذا مسوغات قبول سلوك ما دون غيره من السلوكيات وتصنيفه في خانة الانحراف وفق خلفيات وأبعاد تحكمت في ذلك، وفي ظل ظرفية تاريخية كان لها تأثيرها الخاص في تصنيفها، ومن هنا تكون صياغتنا لسؤال الانحراف في المجتمع الأندلسي، هي خلاصة تناولنا الصحيح لسؤال الصلة والعلاقة بين منطلقات الفكر وأنماط السلوك التي جسدت مفهومه ومظاهره، ومدى تأثير ذلك في بلورة الفكر الإصلاحي الأندلسي.

إنّ موضوع الانحراف بوصفه ظاهرة اجتماعية جعلت منه موضوعا متشعبا ومفتوحا على مقاربات وإشكالات تاريخية وفقهية واجتماعية وضمن جدليات تجاذبتها ثنائيات عديدة كثنائية الديني والسياسي، والديني والاجتماعي، وبالتالي إنّ محاولة تفكيك هذه الجدليات والإشكاليات ومقاربتها، لا يتأتى إلاّ بتفكيك إشكاليته العامة إلى تساؤلات تؤسس فكرته العامة التي تكفل وحدة الموضوع، وتساعدنا على تنسيق المحاور الرئيسة وتفصيلها ضمن المفهوم العام والمحدد للانحراف في المجتمع الأندلسي في سياقه التاريخي والاجتماعي، ومن جملة تلك التساؤلات نذكر:

- كيف تحدد مفهوم الانحراف ضمن الخطابات التاريخية والفقهية والاجتماعية الأندلسية؟، وهل ائتلفت هذه الخطابات أم اختلفت في تحديداتها له؟.

-ماهي الأسباب الباعثة على انتشار آفة الانحراف في المجتمع الأندلسي؟. وهل عكست حقا ظاهرة اجتماعية تشكلت ضمن سياق تاريخي خاص بها؟.

-ماهي السلوكات والممارسات التي عكست لنا تمثلات هذه الظاهرة وتجلياتها؟.

-هل كان لظاهرة الانحراف انعكاسات خاصة على جانب محدد من جوانب المجتمع أم كانت عامة وشاملة؟.

- كيف ساهمت هذه الظاهرة في تشكل الوعي الإصلاحي ضمن سياق يربط ما هو اجتماعي بما هو ديني، وماهي أبرز المواقف والجهود الإصلاحية التي بلورتها؟.

إنّ جملة هذه التساؤلات التي طرحناها، أطرت تعاملنا مع الموضوع وساعدتنا في تقسيمه وهيكلته ضمن مدخل وأربعة فصول، وخاتمة، فارتأينا أن يكون في البداية **مدخلا تأسيسيا** يروم التعريف بالموضوع ويؤصل لمفهومه ويقرب مصطلحاته تحت عنوان: **الانحراف في الخطاب التاريخي والفقهي الأندلسي: تحديدات مفاهيمية**، تضمن مفهوم الانحراف من المنظور السياسي والفكري، كما سعينا إلى تحديد مفهومه أيضا في الخطاب الفقهي والاجتماعي الأندلسي، وذلك بغية تأصليه وإفادته.

لننتقل من مرحلة تأصيل مفهومه في هذه الخطابات المختلفة إلى دراسة الأسباب التي أدت إلى انتشاره في عصري الطوائف والمرابطين، وذلك بدراسة الواقع التاريخي ضمن مجالاته السياسية والدينية والاجتماعية والاقتصادية، وحتى تكتمل لدينا الصورة ونصل إلى فهم الظروف التاريخية المحيطة بها فهما صحيحا وبنظرة شمولية، كان لزاما علينا أن نلتفت أيضا إلى دراسة تأثيرات المناخ واكراهاته على هذه الظاهرة، لهذا جرت معالجة هذه الأسباب في **الفصل الأول** الموسوم بـ: **ظاهرة الانحراف في المجتمع الأندلسي: الواقع والأسباب.**

ما من شك أنّ دراسة ظاهرة الانحراف تستدعي أن نخصص لها فصلا كاملا لنبين تمثلاتها وتجلياتها في المجتمع؛ فكانت هذه المظاهر محورا **للفصل الثاني** الذي جاء بعنوان:

مظـاهر الانحـراف فـي المجتمـع الأندلسـي بـين التصـور والسـلوك، وتناولنـا فيـه بالدراسـة والتحليـل مختلـف مظـاهر الانحـراف التــي شـملت، الابتـداع والزندقـة والإلحـاد، المحـدثات الاجتماعيـة والممارسـات الغيبيـة، معـاقرة الخمـور والممارسـات الجنسـية، القضـايا الجنائيـة بشقيها الاعتداء على النفس والمال، الغش في البيوع والاحتكار، كما تصدينا للكشف عن الخلفيات والأبعاد التي كانت وراء تصنيفها ضمن خانة الانحراف، وكيف أنّها خلقت تعارضا وجدلا بين الديني والسياسي تارة، وبين الديني والاجتماعي تارة أخرى، وكيف أنّها انتظمت ضمن تلك الظرفية التاريخية التي أوجدتها.

ونظرا لما خلفته هذه الظاهرة من نتائج وانعكاسات على المجتمع الأندلسي؛ فقد آثرنا دراستها في **الفصل الثالث** الموسوم بـ: **أثر الانحـراف علـى المجتمـع الأندلسـي: قـراءة فـي النتـائج والانعكاسـات**، وهنـا توقفنـا للحـديث عـن مختلـف انعكاسـاتها؛ فرصـدنا تأثيرهـا علـى منظومـة القيم الدينيـة والاجتماعيـة، وبيّنّـا أنّهـا أحدثت تغييرا فـي بنيتهـا؛ فتراجعت بـذلك قيمـا معينـة لحسـاب أخـرى جديـدة، ثـم رصـدنا تأثيرهـا فـي ظهـور تيـار التصـوف بوصـفه ظـاهرة اجتماعية بارزة ذات ارتباط وثيق الصلة بالواقع الاجتماعي وأوضاعه التاريخية، وانتقلنا بعد ذلك لتبيين آثرها علـى الأنسـاق الثقافيـة آنـذاك التاريخيـة والأدبيـة علـى اعتبـار وجـود تـرابط جـدلي بـين الثقافـة والمجتمـع، كمـا تطرقنـا أيضـا إلـى البحـث فـي تأثيراتهـا علـى المسـتوى السياسـي التـي تمثلت فـي تراجـع السيطرة الإسـلامية علـى بـلاد الأنـدلس، ذلـك أنّ ارهاصـاته الأولى قد بدأت منذ هذين العصرين- الطوائف والمرابطين-.

لا نشك أنّ ما خلفته هذه الظاهرة من نتائج وانعكاسات قد أوجد ردود أفعال مختلفة رامت إصلاح هذا الانحراف ورأب فجوة الخلل الذي دب في المجتمع الأندلسي؛ فكانت تلك المحاولات الإصلاحية محورا **للفصل الرابع** الموسوم بـ: **جدليـة الانحـراف والإصـلاح: قـراءة فـي المواقـف والجهـود الإصـلاحية**، جـاء هـذا الأخيـر كمـا يتضـح مـن عنوانـه، للبحـث فـي مختلـف الـرؤى الإصـلاحية التـي تشـكلت آنـذاك وفقـا لمبـدأ الأمـر بـالمعروف والنهـي عـن المنكر، فشملت رهانات السلطة السياسية في الإصلاح، وكذا دور الفقهاء في ذلك لكونهم

النخبـة العالمـة والمثقفـة التـي أنيط بهـا القيـام بهـذا المبـدأ دون غيـرهم مـن أربـاب المعـارف المتنوعـة، كمـا التفتنـا هنـا إلـى ذكـر الـرؤى الصـوفية الإصـلاحية بشـقيها المسـالم والثـوري السياسي ضمن الظروف التاريخية العامة التي سمحت بأن يكون المتصوف طرفا فاعلا في العمل الإصـلاحي آنذاك، من غير أن نهمل ذكر مواقف إصـلاحية أخرى تبنّاها كل من الشعراء والفلاسفة؛ إذ كان لهم مساهمة تنظيرية هامة في بلورة الفكر الإصلاحي الأندلسي في تلك الفترة.

ذيلنـا الدراسـة بخاتمـة كانـت عبـارة عن استنتاجات لما توصلنا إليه في دراستنا هذه، كما جعلناها خاتمة استشرافية تسعى للمزيد من البحث والتعمق في الموضوع، وذلك بتحويل هذه الاستنتاجات إلى أسئلة موازية، ثم أردفنا الدراسة بملاحق هامة كان من الصعب الإشارة إليهـا داخـل المـتن لـذا فضـلنّا وضـعها فـي ملاحـق جانبيـة، كمـا عمـدنا إلـى وضـع قائمـة للمصادر والمراجع التي تم الاستعانة بها في دراسة ظاهرة الانحراف في المجتمع الأندلسي خلال عصري الطوائف والمرابطين مرتبة ترتيبا هجائيا، ومتضمنة لمختلف ما تم الاستعانة بـه مـن مصـادر مخطوطـة ومطبوعـة، ومراجـع، ومقـالات ودوريـات، وكتـب أجنبيـة باللغـة الفرنسية والانجليزية والإسبانية، وعمدنا أيضا إلى وضع فهارس تطلب تخريجها لما احتواه الموضوع من آيات قرآنية، وأبيات شعرية، وأعلام وأماكن، وكتب ذكرت في المتن.

فرضت علينا طبيعة الموضوع المعالج أن نؤسس لـه وفق رؤية ومنظور منهجي لا نتصـور مـن خلالهمـا المسـائل وحسـب، بـل ونحلـل فـي ضـوئهما الفرضـيات والإشـكاليات المطروحـة علـى بسـاط البحـث، لـذا قمنـا باتبـاع المـنهج التـاريخي التحليلـي القـائم علـى استحضار النص المصدري وقراءته قراءة تحليلية تبعا لفكرة التاريخ الشمولي التي جاء بها المؤرخ ابـن خلـدون، والتـي تقتضـي ربـط الحادثـة التاريخيـة بمختلـف ظرفياتهـا السياسـية، والاجتماعية والاقتصادية والفكرية، وحتى البيئية من أجل فهم أوسع لهذه الظاهرة.

ولجأنـا أحيانـا إلـى اتبـاع المنهج المقارن، وذلك بمقارنـة النصـوص التاريخيـة المتوفرة لدينا مع غيرها من النصوص المعاصرة لها أو المتأخرة عنها، بل ومقارنتها كذلك بغيرها من

النصوص التي لا تنتمي إلى حقل التاريخ، كالنصوص الفقهية، والأدبية، والمناقبية، كما تجاوزنا ضمن هذا المنهج المقارن الحيز الجغرافي الأندلسي إلى الغرب الإسلامي وأحيانا إلى المشرق الإسلامي لنقف على مدى انتشار بعض الظواهر أو خصوصيتها فقط بالمجتمع الأندلسي. وذلك من أجل إعطاء فكرة تقريبية عنها.

وظفنا المنهج الكمي والاحصائي في محاولة منّا لقراءة النصوص التاريخية المطردة ضمن المعطيات الرقمية التي تعد الأنسب لدراسة وتتبع انتشار بعض مظاهر الانحراف مثل قضايا التدمية والقتل، والغصب، واللصوصية، وتحليلها تحليلا يتماشى والمعطيات الرقمية التي أمدتنا بها النصوص المصدرية وبخاصة النوازلية منها.

وبما أنّ الموضوع هو ظاهرة اجتماعية يتداخل فيها التاريخي بالاجتماعي، فقد حاولنا تطعيمه ببعض الفرضيات والجدليات الاجتماعية المعاصرة، كجدلية البناء الطبقي التي تمثل آلية هامة في فهم مثل هذه الظواهر ضمن التراتب الاجتماعي الذي يقتضي وجود طبقيتين هما الخاصة والعامة، أو بمعنى آخر يحيلنا هذا الأمر إلى جدلية الغنى والفقر بحيث تمكننا هذه الثنائية من الوقوف على القوى الفاعلة التي تشاركت في حدوث هذه الظاهرة الاجتماعية من منظور المركز والأطراف. كما وظفنا جدلية التفاعل الاجتماعي التي ساعدتنا على متابعة هذه الظاهرة ضمن إطار تفاعلي يعكس علاقة الأنا بالآخر أو بعبارة أخرى علاقة الفردية بالجماعية، وقد ساعدتنا هذه الجدلية في فهم انتقال بعض العادات من أهل الذمة إلى مسلمي الأندلس ضمن إطار تفاعلي جسده محاكاة مسلمي الأندلس لهؤلاء.

استلزمت دراسة موضوع الانحراف الذي تشابكت معارفه وتعددت مضاربه أن نعتمد مقاربات منهجية مختلفة فقهية وسوسيولوجية ونفسية، وأحيانا سيميائية تروم تحليل الخطاب وكشف دلالات النص. عمدنا إلى اتباع مقاربة فقهية لدراسة السلوكيات الفردية والجماعية ضمن إطار المحرم والمحظور في الخطاب الفقهي الذي سعى بكيفية أو بأخرى إلى التقعيد للممارسة الأخلاقية في المجتمع الأندلسي، واتبعنا أيضا المقاربة الاجتماعية لدراسة الذهنيات

والعقليات والمتخيل الجماعي والمقدس وتمثلاته المختلفة في المعتقد الديني والاجتماعي الأندلسي، كما حاولنا فهم التاريخ النفسي لهؤلاء على ضوء الواقعية التاريخية.

خلقت طبيعة الموضوع التي تستحضر ظاهرة الانحراف في المجتمع الأندلسي تنوعا في المادة المصدرية المعتمدة التي تراوحت بين الكتب الفقهية، وكتب التاريخ العام، وكتب التراجم والطبقات، وكتب الموسوعات الأدبية، والدواوين الشعرية، وكتب الأمثال، وكذا الكتب الجغرافية، حيث مكنّنا هذا المجموع من الوقوف على المادة العلمية التي كفلت لنا جمع شتات الموضوع، وبناء هيكله والإجابة عن إشكالياته وتساؤلاته المختلفة، ونذكر منها:

1-كتب النوازل والأحكام:

تعنى هذه المؤلفات بالجانب الفقهي في المقام الأول، ومع ذلك فإنّها تكتسي أهمية تاريخية نظرا لما تحتويه من مادة تكشف لنا عن واقع الحياة الاجتماعية الأندلسية بما استجد فيها من قضايا وضعت الفقه المالكي على محك النظر، غير أنّ العديد من السلوكات يجري التستر عليها لاعتبارات سياسية وأخلاقية واجتماعية شتى، وهذا ما يجعلنا نتوخى استخدامها في حدود المعطيات التاريخية؛ فالمتصفح لما ورد فيها يؤكد من جهته على الحظوة الخطابية التي تمتع بها هذا الموضوع بوصفه موضوعا شرعيا لا بوصفه موضوعا اجتماعيا، ومن الكتب التي استعنا بها نذكر:

-ديوان الأحكام الكبرى أو الإعلام بنوازل الأحكام وقطر من سير الحكام، لابن سهل عيسى(486هـ/1093م)، تعزى أهميته في أنّ مؤلفه كان قاضيا بغرناطة في أوائل الحكم المرابطي للأندلس، لذا فالكتاب يكشف لنا عن الجانب العملي للممارسة القضائية وما كان يتبعه القضاة من إجراءات قانونية من أجل ضبط النظام والقضاء على الانحرافات؛ فيكون بذلك قد نقل لنا المؤلف الكثير من مظاهر الانحراف ضمن نطاق عمله وعمل غيره من القضاة والمفتين لتنظيم المجتمع والتصدي لمظاهر الانحراف كالتعدي، والغصب، واللصوصية، التي جمعها كلها ضمن "باب الاحتساب".

-مسائل ابن رشد الجد(ت520هــ/1117م)، هي فتاوى قاضي الجماعة أبي الوليد ابن رشد، لا تأتي أهميتها من كون مؤلفها كان معاصرا لفترة ملوك الطوائف والفترة المرابطية وحسب، بل لكون مؤلفها كان فقيها مشاورا وقاضيا، ولهذا الأمر أهميته في نقل العديد من المظاهر السلوكية التي فصل فيها قاضي قرطبة من قبيل قضايا الزندقة والإلحاد، وكذا مسائل الغش في العملة، وحوادث السرقة والتعدي على الأملاك العامة، والاختلاس؛ فزودنا بمادة تاريخية هامة رغم ما تفرضه فتاويه من صعوبات في التعامل معها من صعوبة الفصل بين سؤال النازلة الافتراضي والواقعي.

2-كتب الحسبة:

شهدت خطة الحسبة في الأندلس خلال القرن السادس الهجري/ق12م، تطورا ملحوظا كشفت عنه مؤلفات الحسبة التي يعود أغلبها إلى هذه الفترة، وبالرغم من أنّ جلها قد أولى اهتماما بالغا بالجانب الاقتصادي لاسيما بمؤسسة السوق، غير أنّها رصدت لنا بعض التمثلات الخاصة بظاهرة الانحراف، وذلك ضمن دعوة المحتسب الإصلاحية الهادفة إلى محاربة الفساد وتغيير المنكر في المجتمع آنذاك، ونذكر منها.

- رسالة في آداب الحسبة والمحتسب لابن عبدون بن محمد بن أحمد التيجيبي(ت منتصف القرن السادس الهجري/ق12م)، كانت أكثر الرسائل الأندلسية التي اعتمدنا عليها في دراستنا هذه، جمع فيها ابن عبدون بين الجانبين النظري والتطبيقي؛ فقد كان هذا الأخير محتسبا بإشبيلية، وبالتالي ساهم تدخله ضمن حدود عمله لضبط السلوك الاجتماعي في نقل الكثير من مظاهر الانحراف، بحيث أمدنا بمادة تاريخية هامة تخص ظاهرة معاقرة الخمور، والزنا والبغاء، ومشاركة المسلمين لأعياد النصارى، وكذا سفور المرأة.

- رسالة في آداب الحسبة والمحتسب ابن عبد الرؤوف (ت منتصف القرن السادس الهجري/ ق12م)، ورسالة في الحسبة الجرسيفي عمر بن عثمان بن العباس(ت منتصف القرن السادس الهجري/ق12م)، و كذا كتاب في آداب الحسبة السقطي أبو عبد الله محمد بن أبي محمد(ت منتصف القرن السادس الهجري/ق12م)، تأتي في المرتبة الثانية من

حيث الأهمية بالنظر إلى رسالة ابن عبدون، غير أنّها أفادتنا في جوانب عديدة للموضوع؛ فهي فضلا عن التنبيه إلى مظاهر الانحراف وبخاصة قضايا الغش التي تناولتها معظم هذه الرسائل، لكن الجديد بالنسبة لنا أنّها بينت لنا المستوى المعيشي وأسعار بعض المواد الغذائية الهامة التي فصل فيها السقطي في كتابه آداب المحتسب؛ بحيث ساعدتنا في فهم مسألة التراتبية الاجتماعية وأثرها في ظاهرة الانحراف.

3-كتب الأدب:

شكلت كتب الأدب مصادر هامة في دراستنا هذه، وذلك بالنظر إلى ما قدمته لنا من مادة تاريخية أصيلة، هي في مجملها انعكاس لتجربة الأديب ولعلاقته بمجتمعه، وللإشارة فقد كانت مادة الأدب التي استعنا بها في موضوعنا هذا متنوعة؛ بحيث شملت الموسوعات الأدبية الكبرى، والرسائل الأدبية، والدواوين الشعرية، والأمثال الشعبية بما يحول دون ذكرها كلها، لذا سنكتفي بذكر النماذج التي استفدنا منها أكثر من غيرها.

- **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب المقري شهاب الدين أحمد بن محمد(ت1041هـ/1631م)**، هذا الكتاب عبارة عن موسوعة أدبية عامة وشاملة، أراد من خلالها المؤلف التعريف ببلاد الأندلس ووزيرها ابن الخطيب؛ فشملت بذلك تاريخ الأندلس كله من الفتح الإسلامي لها إلى غاية العصر النصري، جاءت مادته متنوعة أدبية واجتماعية وسياسية، وحتى اقتصادية وجغرافية، كما أنّ مؤلفه توخى الآمانة العلمية وتحري الصدق في الرواية، يظهر ذلك في ذكر اعتماده على من سبقوه في التأريخ للأندلس من كتب ابن حيّان، وابن سعيد، وكتاب المسهب للحجاري الذي هو في عداد الكتب المفقودة، الأمر الذي أكسب مادته الأدبية أهمية تاريخية كبيرة أفادتنا في معظم مراحل بحثنا وبخاصة في الوقوف على بعض مظاهر الانحراف، على الرغم مما يعاب عليه من كثرة الاطرادات وعدم التنظيم، ونقص المنهجية في سرد الأخبار.

-**رسائل ابن حزم الظاهري(ت456هـ/1064م)**، ونخص بالذكر رسالة، **طوق الحمامة في الألفة والآلاف، ورسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل،**

ورسالة التلخيص لوجوه التخليص، هذه الرسائل فضلا على أنّها تلقي الضوء على نفسية مؤلفها وتكشف تأملاته الفكرية والفلسفية الخاصة بمواضيع مختلفة كالحب، وكيفية الخلاص والنجاة وتهذيب النفس؛ فإنّها تكشف لنا أيضا عن نواح هامة من المجتمع الأندلسي بمختلف فئاته وعاداته وتقاليده وظواهره أثناء القرن الخامس الهجري /ق11م، ولعل أهم ما تمدنا به ما تعلق منها بدراسة ظاهرة الانحراف؛ إذ تطالعنا عن مظاهرها المتعددة وبخاصة الفساد السياسي والإداري، وتعطينا صورة عن واقع العلاقات غير الشرعية في مجتمع الأندلسي وقتئذ، ويحاول ابن حزم في رسالته مداواة النفوس أن يستدرك نجاة النفس البشرية من غوائل الانحراف، مما ساعدنا بشكل أو بآخر في الوقوف على مظاهر الانحراف في عصره.

- **ديوان ابن قزمان القرطبي، أو إصابة الأغراض في ذكر الأعراض لابن قزمان أبو بكر محمد (ت555هـ/1160م)**، على الرغم من طبيعة الكتاب الذي هو من شعر الزجل العامي بما تفرضه هذه الطبيعة من صعوبة قراءته واستغلاله تاريخيا، إلاّ أنّه شكل مصدرا ذا قيمة تاريخية بالنسبة لبحثنا قل نظيره في كتب الأدب الأخرى، لكونه شعر قريب من عامة المجتمع متحرر من القيود التي تحكمت في الإنتاج الأدبي، ثم إنّ ابن قزمان يعكس في ديوانه هذا جانبا هاما من حياته المتمثل في الخلاعة والمجون، مما يجعل منه نموذجا للدراسة من خلال التأريخ للجماعة انطلاقا من الفرد، وقد أفادنا في تأثير هذه الظاهر على الأدب الشعبي الممثل في الشعر الزجلي.

- **أمثال العوام في الأندلس، مستخرجة من ري الأوام ومرعى السوام في نكت الخواص والعوام، جمعها، الزجالي أبو يحي أحمد بن يحي (ت694هـ/1294م)**، تعد الأمثال الشعبية مصدرا لا يمكن أن يغفل عنه الباحث في التاريخ الاجتماعي؛ فهي بحق وثيقة اجتماعية تقدم تصويرا دقيقا للواقع، وبالرغم مما تفرضه طبيعتها الموجزة والمقتضبة من تحليل عميق لها لاستغلالها تاريخيا، غير أنّها شكلت خير معين لنا في بحثنا هذا؛ إذ مكنّتنا من التعرف على بعض المظاهر التي كان يستهجنها المجتمع، فكشفت لنا عن انتشار

الخمر، وانتشار الزنا والمخنثين في المجتمع، وساعدتنا في الكشف عن بعض الممارسات الغيبية كالسحر والكهانة.

4-كتب التاريخ العام:

يتعرض موضوعها بشكل عام إلى ذكر أمجاد وبطولات الحكام والسلاطين والدول المتعاقبة على الحكم، ولكن المتصفح لها سيجد بعض الإشارات ذات الصلة بالموضوع؛ فهي تذكر أخلاقيات هؤلاء الحكام فتحمد ذكرهم بما أنجزوه، كما تذم أخلاقهم وطبائعهم وصنائعهم، وفضلا عن ذلك فهي تذكر أيضا ما يصاحب فترات الحروب من سلوكات تلج كلها ضمن سوسيولوجيا الحرب من القتل، والسلب، والاعتداء، ومن بينها:

-البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، لابن عذاري المراكشي أبو محمد عبد الله (ت بعد712هـ/1313م)، يعد كتاب البيان من أهم كتب التاريخ العام التي تناولت وبالتفصيل أخبار المغرب والأندلس من الفتح الإسلامي وإلى غاية العصر الموحدي، طبيعته المعتمدة على الأسلوب السردي الحولي لم تنقص من أهميته ولا سيما أنّ مؤلفه قد استقى مادته التاريخية من كتب مفقودة ككتاب الاقتضاب للرقيق القيرواني، وكتاب المتين لابن حيّان، وكتاب الأنوار الجلية لأبي بكر الصيرفي، يتصف المؤلف بالأمانة العلمية لكونه يشير إلى هذه الكتب، ومما يعاب عليه تمجيده للعنصر البربري، غير أنّه أفادنا كثيرا في موضوعنا هذا؛ فهو يشير إلى تلك السلوكات الانحرافية التي سلكها ملوك الطوائف من شرب الخمر، وظلم الرعية، والفساد الإدراي، والاجحاف الضريبي.

- أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الاسلام، تاريخ اسبانيا الإسلامية، ابن الخطيب لسان الدين (ت776هـ/1374م)، هو كتابه ألفه ابن الخطيب لغرض ذكر ملوك الإسلام الذين حكموا قبل الاحتلام، غير أنّه جاء جامعا لتاريخ الأندلس، وبالتالي حمل مادة تاريخية واسعة ومتنوعة لمختلف محطاتها التاريخية وبخاصة ما تعلق منها بفترة دراستنا -عصري الطوائف والمرابطين-، وتكمن أهميته بالنسبة لدراستنا في كونه قد أضاء لنا جوانب

هامة من حياة المتصوف ابن قسي وثورة المريدين، وهذا الأمر ساعدنا كثيرا في تبيين المنحى الإصلاحي الذي انتهجه هذا التيار الصوفي.

5-كتب السير والتراجم والمناقب:

طبيعة هذه المصنفات تجعل من الباحث لا يستغني عنها لاسيما من يبحث في التاريخ الاجتماعي؛ ورغم أهميتها هذه فإنّها لا تخلو من بعض النقائص خاصة فيما يتعلق بالتراجم في حد ذاتها التّي اختلفت في حجمها، زيادة على العوامل النفسية التّي تحكمت فيها إلى حد بعيد فجعلتها مثقلة في بعض الأحيان بمحاسن المترجم لهم فرادى أو جماعات، في وقت أغفلت فيه مساوئهم؛ فظل الانبهار بهم سيد الموقف ويظهر ذلك جليا في الترجمة لبعض المتصوفة وذكر كراماتهم وخوارقهم، ومن كتب التراجم المعتمد عليها في هذه الدراسة نجد:

- **كتاب الصلة لابن بشكوال أبو القاسم خلف (ت578هـ/1182م)**، يعد كتاب الصلة تكملة لكتاب ابن الفرضي الذي خصه للتعريف بعلماء الأندلس، جاء الكتاب في ثلاثة أجزاء، اتبع فيها ابن بشكوال منهجا لا يخرج في الغالب الأعم عن النمط الكتابي السائد في غالبية كتب التراجم من ذكر اسم المترجم له، وشيوخه، وأعماله، والمناصب التي تقلدها، وكذا مؤلفاته، وهذا التخصيص من شأنه أن يكشف عن جوانب هامة لا تتعلق بالحياة الثقافية لوحدها، بل وبالحياة الاجتماعية للمترجم لهم أيضا، ويتجلى ذلك في ترجمته للعديد من زهاد الأندلس ومتصوفتها مما ساعدنا في تتبع حياتهم وما تميزوا به من مسالك تعبدية وأخلاقية وتقشفية انتظمت كلها في نسق التصوف الأندلسي وقتئذ.

- **المستفاد من مناقب العبّاد بمدينة فاس وما يليها من البلاد، للتميمي أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم(ت603 أو 604هـ/ 1206أو1207م)**، يعنى كتاب المستفاد بالتأريخ للتصوف المغربي وبخاصة متصوفة فاس ممن ولدوا بها، أو ارتحلوا واستقروا بها، ومع أنّ المؤلف معاصر للفترة الموحدية، إلاّ أنّه يشير إلى بعض متصوفة الفترة المرابطية وبخاصة من متصوفة العدوة الأندلسية، وقد كان لهذا الأمر فائدة تاريخية سمحت لنا بتتبع هؤلاء

المتصـوفة ضـمن النصـوص المنقبيـة بمـا كـان لـه مـن فضـل فـي الكشـف عـن خطـابهم الإصلاحي الرمزي الذي شمل المناقب والكرامات.

وفضلا عن هذه المصادر التي اعتمدنا عليها؛ فقد اعتمدنا كذلك على مصادر أخرى كـان لهـا فضـل كبيـر فـي فهم الموضوع، مثـل كتـب التصـوف وكتـب الجغرافيـا، ناهيك عن انفتاحنـا علـى المراجـع والدراسـات الحديثـة التـي كـان لهـا هـي الأخرى دور كبيـر فـي إضـاءة جوانـب الموضـوع والمسـاهمة فـي بلـورة إشـكاليته، خاصـة كتابـات الباحـث إبـراهيم القـادري بوتشـيش الـذي قـارب العديـد مـن القضـايا التاريخيـة ذات الصـبغة الاقتصـادية والاجتماعيـة المتعلقة بـالفترة المرابطيـة ضـمن رؤى منهجية ومقاربـات معرفيـة جديـدة؛ فكانـت كتاباتـه خيـر معين لنـا فـي دراستنا هـذه، وكـذا استفدنا مـن أعمـال الحسـين بولقطيـب، وأعمـال مصـطفى نشـاط، وكتـب محمـد القبلـي، كمـا استفدنا أيضـا مـن الكتابـات الاجتماعيـة والفلسفية الفكريـة، كأعمـال الجـابري، وكتـاب علـي أومليـل الموسـوم بـــ: السـلطة الثقافيـة والسـلطة السياسـية، ناهيك عـن انفتاحنـا علـى كتـب أجنبيـة باللغـة الفرنسـية والإسـبانية، والانجليزيـة ذكرناهـا فـي قائمة المصادر والمراجع.

يصطدم الباحث في موضوع من هذا القبيل بالعديد من الصعوبات المعرفية والمنهجية، ومن أهم الصعوبات التي واجهتنا خلال انجازنا له طبيعة الانحراف بوصفه ظـاهرة اجتماعية تشـعبت ضـمن إشـكاليات تاريخيـة عديـدة، فعلـى الـرغم مـن بسـاطة مفهومـه الـذي يـدل علـى الميل أو الحياد عن معيار معين؛ فهو أكثر المفـاهيم غموضـا وتشـعبا لكونـه تلـون بتلوينـات وملابسات عديدة مذهبيـة، وأيديولوجيـة، واجتماعيـة، وفكريـة، مما صـعّب مـن تحديده وتحديد السلوكات الدالة عليه، لاختلافها من مرجعية فكرية إلى أخرى.

طرحت علينا إشكالية المحظور والقدسي في الكتابة التاريخية العديد من الصعوبات بحيث وجدنا أنفسنا أما ذهنية تحريمية منغلقة على ذاتها شجبت العديد من الحقائق الخاصة بالموضوع، وهي الذهنية ذاتها التي ظلت تتحكم في المنتوج التاريخي وتخضعه لرقابتها، كما أنّها تحكمت في توجهيها لنظرة المؤرخين إلى مثل هذه الظواهر الاجتماعية المصنفة ضمن

المثالب والمحظورات والمحرمات في الفكر الديني، لكونها لا تعدو أن تكون نشازا عن المألوف وخروجا عن المعتاد.

طرحت علينا أيضا إشكالية التجزئة والتفاضل التي طبعت الفكر التاريخي الوسيطي صعوبة في التعامل مع النصوص التاريخية التي كانت تتم وفق نمط تقليدي يتسم بسرد الوقائع وجمعها ضمن مصنفات تهتم في الغالب بالجانب السياسي مهملة بذلك الحديث عن الجوانب الاجتماعية بما تتضمنها من قضايا جزئية هامة. وقصور هذا الفكر وابتعاده عن الشمولية صعّب من تتبع المادة التاريخية الخاصة بموضوع الانحراف لذا كان لزاما علينا الاستئناس بمصادر من حقول معرفية أخرى فقهية، وأدبية لتكتمل الفكرة وتتضح الصورة.

ولسنا نزعم أنّنا بمحاولتنا هذه وفينّا الموضوع حقه من البحث والدراسة، بل نشير أنّنا أثرنا بعض جوانبه التي اعتقدنا أنّها قد تميط اللثام عن كنهه وحقيقته، وحسبنا ما بذلناه من جهد في سبيل دراسته وإيفائه حقه من البحث؛ فإن وفقنا فمن فضل الله علينا، وإن أخطأنا فمن أنفسنا، والله ولي التوفيق.

مدخـــل:

الانحراف في الخطاب التاريخي والفقهي الأندلسي: تحديدات مفاهيمية

1-الانحراف من المنظور السياسي والفكري

2-الانحراف في الخطاب الفقهي

3-الانحراف في الخطاب الاجتماعي

لا ريب في أنّ أية دراسة علمية تهدف إلى البحث في موضوع الآفات الاجتماعية في الأندلس خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11-12م) – دراسة في ظاهرة الانحراف-بل وتسعى إلى قراءة كنهه، والإلمام بجوانبه لابد لها أن تنطلق من تحديد مصطلحاته وتقريب مفاهيمه، إلى جانب تحديد التوجه العلمي والتاريخي الذي تتبناه هذه الدراسة كتأصيل مرجعي فكري ونظري يمكننا على أساسه فهم حيثياته التاريخية وأبعاده الاجتماعية.

وعليه نروم في هذا المدخل التأسيسي إلى وضع مقاربة مفاهيمية لمصطلحي الآفة أولا، ثم التركيز على هذا الأخير ومحاولة تحديد مفهومه ضمن الخطابات التاريخية، والفقهية، والاجتماعية الأندلسية باعتباره الجزء من الكل ثانيا، ولا نشك في أنّ هذه المقاربة النظرية ستساعدنا على قراءته قراءة تتسق مع طبيعة الحقبة الوسيطية، وطبيعة هذا المجتمع كذلك، كما أنّها ستسمح لنا بتجاوز مرحلة الحديث عن تأصيل المصطلح في الفكر الأندلسي، إلى مرحلة التركيز على إفادته بغية الوصول إلى نتائج علمية قائمة على تحليل الأفكار لا على وصفها فقط.

يستدعي الوقوف على مفهوم الآفات الاجتماعية أن نفكك مفهومها المركب أولا، ومن ثم نعيد تركيبها لنقف على مفهومها العام والشامل ثانيا؛ وبالعودة إلى المصادر الأدبية نلاحظ أنّها تكاد تتفق حول المدلول اللغوي لمصطلح الآفة الذي يقتضي معنى العاهة، أو العلة، أو المرض؛ فابن منظور يعرفها على أنّها العاهة[1]، كما يعرفها بأنّها عرض مفسد لما أصاب شيء ما، ويقال إيف الزرع على ما لم يُسَمَ فاعله أي أصابته آفة، ويقال أيضا آفة العلم النسيان، وآف القوم وأوفوا، وإيفوا أي دخلت عليهم آفة، وآفت البلاد تؤوف صارت فيها

[1]-**لسان العرب المحيط**، تقديم، عبد الله العلايلي، تصنيف، يوسف خياط، دار صادر، بيروت، دت، ج9، ص16.

آفة وجمعها آفات[1]. ونفس التحديد اللغوي نجده عند صاحب القاموس المحيط الذي يشير إليها هو الآخر على أنّها المرض والعاهة[2].

ويبدو أنّ هذا المعنى الذي يقتضي المرض لا يختص بالمصادر الأدبية لوحدها، وإنّما يشمل كذلك الكتب الطبية التي استخدمت هي الأخرى مصطلح الآفة للدلالة على المرض؛ إذ يذكرها ابن زهر عبد الملك بصيغة اسم الفاعل مؤوفا أي المصاب بمرض أو علة ما[3]، ويتردد مصطلح الآفة بمعنى المرض أيضا في الكتب الفلاحية للدلالة على الأمراض التي تعتري الأشجار والمزروعات، كآفة النّجوم التي تصيب الكرم وتتجلى في إحمرار ورقه حمرة شديدة[4]، ويجعلنا هذا الأمر نقر بوجود تقارب بين المفهومين اللغوي والاصطلاحي على أنّ كليهما يؤديان معنى المرض والعرض المفسد.

أمّا المفهوم الفقهي للآفة فعلى ما يبدو أنّه لا يستقر على معنى موحد لها من الناحية الفقهية؛ إذ يمكن أن نجد تقاطعا بينها وبين مفاهيم أخرى لها نفس المدلول ضمن هذا السياق وذلك حسب طبيعة الشيء الذي تصيبه وانطلاقا من دلالتها اللغوية كذلك؛ فقد تكون الآفة الجائحة أو النازلة إذا أصابت الزرع وأفسدته[5]، وتكون في الغالب أمرا لا يستطاع دفعه مما يصيب الثمار من السماء من ثلج ومطر وعفن وبرد وعطش وريح وجراد[6]، وقد تكون عاهة جسدية إذا ما أصابت الإنسان خلقة كانت تلك العاهة أو عارضا كالعور والعمى، أو

---

[1]–**لسان العرب**، ص16.

[2]–الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، تح، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 2005، ص794.

[3]–**كتاب التيسير في المداواة والتدبير**، تح، تع، محمد بن عبد الله الروداني، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، المغرب، 1991، ص121.

[4]–ابن العوّام أبوزكريا، **الفلاحة الأندلسية**، تح، أنور أبو سويلم وآخرون، منشورات مجمع اللغة العربية الأردني، الأردن، 2012، ج3، ص179.

[5]–ابن رشد أبو الوليد، **مسائل**، تح، محمد الحبيب التجكاني، دار الجيل، دار الأفاق الجديدة، المغرب، ط2، 1993، مج2، ص، ص1143-1144.

[6]–أبو إسحاق الغرناطي، **الوثائق المختصرة**، اعداد، مصطفى ناجي، مركز احياء التراث المغربي، الرباط، 1988، ص33/عبد الله معصر، **تقريب معجم مصطلحات الفقه المالكي**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007، ص50.

العرج وغيرها من العاهات الجسدية الأخرى[1]. كما يحتمل أن تكون عيبا في العبد سواء أكان ذلك العيب خلقيا أم أخلاقيا[2]، ويمكن أن تكون عيبا في الحيوان أيضا[3].

يفهم من خلال هذه التعاريف المختلفة أنّ الآفة لا تنطوي على تعريف اصطلاحي محدد لها سوى التعريف اللغوي، وعليه فإنّ هذا المفهوم لا يحمل دلالة اصطلاحية معينة وإنّما يقترن عادة بالمجالات أو الميادين التي تكون واقعة فيها هذه الآفات كأن نقول الآفات الاجتماعية أو الآفات الزراعية، أو حتى الآفات الخلقية والأخلاقية، وإذا سلمنا بهذا الافتراض أمكننا القول بأنّ الآفات الاجتماعية: هي ظواهر سلبية قد تظهر في مجتمع بعينه، وفي وقت معين، ولظروف معينة أيضا، تستدعي ضرورة دراستها والكشف عن أسبابها[4]، وبأدق تعبير هي الأمراض الاجتماعية الناجمة عن التغيرات التي تحدث في مجتمع ما سواء كانت تلك التغيرات بفعل تأثيرات داخلية أو خارجية[5].

هذا فيما يتعلق بمفهوم الآفات الاجتماعية، أمّا فيما يخص مفهوم الانحراف؛ فمن الواضح أنّنا لن نجد له تعريفا محددا وجليا في تراث الغرب الإسلامي عامة والأندلسي خاصة، على أنّ مدلوله اللغوي يقتضي الميل عن شيء ما، وهو مشتق من الفعل حرف، يحرف، حرفا، ويقال انحرف إذا مال الإنسان عن شيء ما[6]، وتحريف الشيء عن موضعه يعني تغييره لقوله تعالى:﴿ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهِ ﴾[*]، أمّا من الناحية الاصطلاحية، فالانحراف يعتبر من وجهة نظر الشريعة الإسلامية ترك للحق والوسطية والاستقامة التي تعني الصراط المستقيم، وهو طريق الأمة الوسط، وهو الخيار الأجود، والذي

---

[1]–ابن جزي، **القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية والتنبيه على مذهب الشافعية والحنفية والحنبلية**، تح، محمد بن سيدي محمد مولاي، وزارة الأوقاف، الكويت، د.ت، ص354.

[2]– أبو المطرف عبد الرحمن المالقي، **الأحكام**، تح، الصادق الحلوي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1992، ص91.

[3]–أبو إسحاق الغرناطي، المصدر السابق، ص32.

[4]–محمد عاطف غيث، **المشاكل الاجتماعية والسلوك الانحرافي**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، د.ت، ص13.

[5]–عمر خليل معن، **علم المشكلات الاجتماعية**، دار الشروق للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2005، ص11.

[6]–ابن منظور، المصدر السابق، ج9، ص43.

[*]–سورة النساء، الآية 46.

يعني كذلك العدل[1]، لقوله تعالى:﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[*]؛ فالمنحرف إذن من المنظور الشرعي، هو الخارج عن منهج الله سبحانه وتعالى المتمثل في دينه الذي ارتضاه للناس بما يتضمنه من أوامر ونواهي، على أنّ هذا الخروج لا يقتصر على المظهر الديني والتعبدي، وإنّما يشمل كذلك المظهر الاجتماعي الذي يبتغي الشرع من ورائه صلاح المجتمع بتوجه إسلامي[2].

يقتضي بنا الحديث عن الانحراف بوصفه ظاهرة اجتماعية أن نشير هنا إلى بعض مدلولاته السوسيولوجية المعاصرة، ونلاحظ أنّ مختلف التعريفات الحديثة التي حاولت أن تحدد مفهومه من هذا الجانب، تكاد تتفق على أنّه يمثل الميل عما تم الاتفاق عليه، أو يمثل الابتعاد عن خط معين أو معيار محكم. وعليه لا مندوحة من القول أنّ الانحراف يجسد عدم الامتثال أو عدم الانصياع لمجموعة من المعايير المقبولة لدى قطاع من النّاس في الجماعة أو المجتمع[3].

ويعرف كذلك على أنّه شذوذ عن القوانين العامة والأخلاق الضابطة للاجتماع، ونمطا سلوكيا مغايرا لما هو عليه العرف[4]. في حين يعرفه البعض الآخر:" بأنّه السلوك الذي يخرج بشكل ملموس عن المعايير التي أقيمت للنّاس في ظروفهم الاجتماعية"[5].

هذا ويرى كثير من الباحثين في علم الاجتماع أنّ لفظ الانحراف لا يرتبط بشيء ما في السلوك ذاته، وإنّما يرتبط بالمعايير الاجتماعية المستخدمة في التقييم، مع الأخذ في

[1]–ابن كثير، **تفسير القرآن الكريم، سورة الفاتحة والبقرة**، تح، سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، المملكة العربية السعودية، د.ت، ج1، ص، ص454–456.

[*]–سورة البقرة، الآية 143.

[2]–سلوى عثمان الصديقي، وجلال الدين عبد الخالق، **انحراف الصغار وجرائم الكبار**، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، 2002، ص24.

[3]–أنتوني غندر، وكارين بيردسال، **كتاب علم الاجتماع مع مدخلات عربية**، ترجمة، وتقديم، المنظمة الغربية للترجمة، مؤسسة ترجمان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، د.ت، ص283.

[4]–صباح عباس، **الانحرافات السلوكية، الأسباب والعلاج**، دار البيان العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993، ص50.

[5]–طارق السيد كمال، **الانحراف الاجتماعي، الأسباب والمعالجة**، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 2008، ص13.

الحسبان دائما درجة الخروج عن المستويات المعيارية التي يشتمل عليها السلوك المنحرف[1]، وعلى هذا الأساس يمكننا القول بأنّ المعيار الملائم للسلوك المنحرف هو ذلك القدر من الخروج الذي يتطلب عقابا ينزله المجتمع على الفرد، على أنّ مفهومه هذا قد يختلف من مكان إلى مكان آخر، ومن وقت إلى وقت آخر[2].

وإذا تركنا التعريف السوسيولوجي جانبا، وحاولنا أن نحدد مفهوم الانحراف من الناحيتين النفسية والقانونية، لوجدنا أنّ تعريفه النفسي يركز على اعتباره حالة من سوء تكيف الفرد مع النظام الاجتماعي الذي يعيش فيه، وسوء التكيف هذا يظهر في أفعال مضادة وأنماط سلوكية مخالفة للجماعة، أو ما اتفق عليه بأنّه سلوك سوي ومتعارف عليه[3].

أمّا فيما يتعلق بتعريفه القانوني؛ فعلى ما يبدو أنّنا لا نجد له مفهوما محددا في هذا الجانب إلاّ من خلال تحديد الأفعال المعاقب عليها، والتي يعتبرها المشرع انحرافا إذا ما ارتكبها الفرد، وعلى العموم يمكننا أن نعد ما يلج في جملة المخالفات المرتكبة والمشهر بها، والمتابع لها، والمعاقب عليها من قبل القانون انحرافا[4].

وإذا كانت هذه التعاريف قد ارتكزت في مفهومها للانحراف على جانب السلوك وعدم امتثاله للمعايير والقيم العامة، أو لكونه مخالفا للقانون وعدم التكيف مع النظام الاجتماعي؛ فإنّ أشمل تعريف له هو ما انتقل به من مفهومه الضيق والمنحصر فيما أشرنا إليه منذ قليل إلى مفهومه الواسع حينما أعطاه بعد الظاهرة الاجتماعية التي تنتج عن تفاعل مجموعة من العوامل المشكلة المتبادلة الاعتماد، أي العوامل النفسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تنصهر معا على مستوى الفرد والجماعة والمجتمع في آن واحد وفق المنظور والإطار الفكري العام.

---

[1]–طارق السيد كمال، المرجع السابق، ص13.

[2]–نفس المرجع، ص14.

[3]–محمد عبد القادر قواسمية، **جنوح الأحداث في التشريع الجزائري**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1992، ص63.

[4]–دوني سزابو، وآخرون، **المراهق والمجتمع**، ترجمة، الطاهر عيسى، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ص90.

يكون الانحراف وفقا لهذا التعريف وحدة بيولوجية نفسية في وسط اقتصادي وسياسي وثقافي واجتماعي يحدد السلوك السوي من السلوك المنحرف[1]، ويبدو أنّ كثرة تعاريفه واختلافها من حقل معرفي لآخر تبرز الأهمية التي أضحى يكتسيها هذا المصطلح ومواضيعه في مجال الدراسات الاجتماعية، والقانونية، والنفسية الحديثة.

يبدو أنّ تحديد المفهوم الخاص بالانحراف في أدبيات الخطاب التاريخي والاجتماعي والفقهي الأندلسي؛ ليس بالأمر الهيّن بالنظر إلى تلك الصعوبات التي ترتبط أساسا بمدلوله الاصطلاحي؛ فإذا كان الانحراف في مفهومه السوسيولوجي المعاصر، هو الميل عن المعايير والقيم الضابطة للمجتمع، ويتجسد ذلك في سلوكات معينة تجعلنا نصنفها ضمن هذه الخانة؛ فإنّه ليس من السهولة بمكان أن نجد له ضمن أدبيات الخطاب التاريخي والفقهي مفهوما واضحا وشاملا كهذا.

يعزى ذلك إلى إشكالية المعايير المحددة للسلوكات الانحرافية والمرجعيات التي نحتكم إليها في ضبطه، ذلك أنّ تحديدها في المجتمع الأندلسي من الناحية التاريخية تكتنفه صعوبات جمة في ظل غياب الأسس المعتمدة في التصنيف، ناهيك عن تعدد المنطلقات الفكرية التي تلاقحت فيما بينها وبلورت لنا الفكر الأندلسي في تلك الفترة، ولعل ما زاد من صعوبتها أنّ كل منها قد حاولت أن تعطيه مفهوما وتصورا خاصا بها ضمن مفهومها للسلوك المثالي الذي يعاكس في حقيقته وجوهره السلوك المنحرف المرتبط بظرفيته التاريخية والفكرية التي أفرزته، وأن تحدد أيضا طبيعة الممارسة الأخلاقية في المجتمع الأندلسي، بعدما أضحى الخطاب الأخلاقي خلال هذه الفترة علما قائما بذاته، مستقلا بمنهجه ومفاهيمه، وعاكسا لنمط من الفكر والسلوك[2].

[1]–غريب محمد سيد أحمد، وسامية محمد جابر، **علم اجتماع السلوك الانحرافي**، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2005، ص 48–49.

[2]–يوسف بنلمهدي، **أصول الفكر الأخلاقي بالمغرب والأندلس**، مركز الإمام الجنيد للدراسات والبحوث الصوفية، سلسلة مباحث السلوك، المملكة المغربية، ط1، 2014، ص126.

لا ننكر أنّ إدراكنا لمفهوم الانحراف في هذه الحالة متوقف على قراءتنا التاريخية المتعمقة لها، ولكوامن الفكر الاجتماعي الأخلاقي لدى بعض المفكرين الأندلسيين من خلال الوقوف على نظرتهم تجاه مجتمعهم قصد تكوين رؤية أكثر وضوحا عن طبيعتها، وبتحليل جميع أنواع الخطابات التي أنتجها أهل ذلك العصر وقراءة العديد من المؤشرات السلوكية التي ستمكنّنا من تحديد مفهوم الانحراف، مع ضرورة ربطها بالأبعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وحتى الثقافية المتصلة بها، أو بمعنى آخر لابد لنا من معرفة منطلقات الفكر وأنماط السلوك.

من البديهي أن نجد في ظل اختلاف الرؤى والتصورات، وكذا تعدد المرجعيات ما يقابلها في الطرف الآخر من تعدد المفاهيم والدلالات الخاصة بمصطلح الانحراف في الفكر الأندلسي على اختلاف مشاربه؛ على أنّه من الضروري أن نشير أنّ هذا المصطلح لا يتم تداوله بصورة مباشرة في أدبيات الخطاب التاريخي أو الاجتماعي أو الفقهي، بل يشار إليه بمصطلحات أخرى قد تماثله وتشاكله في المعنى. وذلك راجع إلى السياقات المختلفة التي تكوّن فيها، ومع ذلك نقول أنّ تحديدنا لمفهوم الانحراف سينطلق من بعدين أساسيين يتمثلان في:

أولا: إنّ مفهوم الانحراف وأنماطه السلوكية في المنطلقات الفكرية الأندلسية يتحدد تبعا لخاصية ردة الفعل التي تثيرها مجموعة من الأفعال والسلوكات من قبل المؤسسات الرسمية السياسية والفقهية أو الجماعة كالاستهجان والرفض، وما تثيره أيضا من مواقف إصلاحية تبغي رفع هذا الخلل وإحلال الصواب بدله.

ثانيا: أنّ تحديد مفهومه قد يخضع للنسبية؛ فما يكون سلوكا منحرفا من منطلق فكري معين قد لا يكون كذلك من منطلق آخر، فتحديد المرجعيات هو عمل هام في تحديد مفهوم الانحراف، انطلاقا من طرح التساؤل التالي انحراف من وجهة نظر من؟، ومحاولة فهم ما مسوغات تحديدها وكذا ما خلفياتها وأبعادها؟، ويمكننا أن نحدد مفهوم الانحراف تبعا لهذه

المعطيات والاعتبارات من المنطلقات الفكرية التالية السياسية الأيديولوجية، والفقهية، وأخيرا الاجتماعية وهي كالتالي:

أ-الانحراف من المنظور السياسي والفكري

ارتبط مفهوم الانحراف في الذهنية السلطوية بالخروج عن سلطة الحاكم ومشروعه السياسي والمذهبي والأيديولوجي، ومن ثم حق للمؤرخ باعتباره كاتبا سلطانيا أن يجرم أية حركة لا تتماشى وفكر الحاكم، وأن يصنف القائمين عليها ضمن خانة المنحرفين[1]، دون مراعاة منه لمختلف العلائق والتفاعلات الجدلية التي انتظمت في نطاقها مثل هذه الأنماط السلوكية؛ فانحصر مفهومه للانحراف في المجال السياسي والمذهبي الأيديولوجي وفق ما يتماشى ومصلحة السلطة الحاكمة تحت شعار الحفاظ على وحدة الجماعة وتماسكها.

يعكس لنا هذا التوجه وصية أحد العلماء الأندلسيين لولديه؛ بقوله:"...وأطيعوا أمر من ولاه الله من أموركم أمرا ولا تقربوا من الفتنة جمرا"[2]. وهذا الأمر جعل المؤرخ لا ينفك يخرج عن الذهنية الرسمية للدولة التي تحتضنه، وعن أفكارها الأيديولوجية التي ظل غارقا فيها ردحا من الزمن؛ فأصبح هذا المؤرخ باعتباره مثقفا، وأحد رجالات النخبة مادة كلامها ومرجع خطابها، يُقرأ خطابه من مصطلحاتها المنظرة للمشكلة ولمفهومها هي للأزمة أو للظاهرة[3].

ارتبط مفهوم الانحراف في السلطة الذهنية بالخروج عن التصور الفكري والمذهبي العقدي، وما عملت السلطة السياسية على نشره من ثقافة بكل مستوياتها المختلفة الدينية والفقهية والأدبية، وغالبا ما كان يطلق على المنحرف عن هذه المعايير التي حددتها السلطة

[1]-إبراهيم القادري بوتشيش، **المهمشون في تاريخ الغرب الإسلامي، إشكالية نظرية وتطبيقية في التاريخ المنظور إليه من أسفل**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2014، ص29.

[2]-الباجي أبو الوليد، "**مقدمة لوصية أبي الوليد الباجي لولديه**"، تقديم، جودة عبد الرحمن هلال، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، العدد 3، مج2، المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، 1955، ص27.

[3]-علي حرب، **أوهام النخبة أو نقد المثقف**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2004، ص، ص45-46.

لقب الزنديق، ويقصد به زنديق من ناحية الفكر الذي كانت ترى فيه السلطة خطورة أشد وأعتى على مشروعها السياسي والفكري.

ونلاحظ في هذا السياق أنّ السلطة السياسية التي دعمتّها السلطة العلمية المجسدة في الفقهاء وبصورة أخص في عصر المرابطين قد جعلت المنحرفين أو الزنادقة هؤلاء الذين يبتعدون عن النسق السني المالكي بما يفرضه من توجهات عقدية مذهبية تنبذ الخوض في المسائل الكلامية، والآراء الفلسفية، وكذا أصحاب التيار الصوفي الفلسفي[1]، وهذا ما يوضحه لنا قول ابن عبد البر القرطبي[*] بأنّ فقهاء المالكية يعتبرون علماء الكلام من أهل البدع ولا يعدونهم من العلماء[2].

شكل الانحراف ورقة هامة تم استغلالها في الجانب السياسي تحت مسمى الوقوع في المحظور؛ إذ استندت إليه كل عصبية جديدة ترنو للقضاء على نظيرتها المتلاشية والمنحلة من أجل بلوغ سدة الحكم، ذلك أنّ مشروعها ما كان ليتم دون العمل على إصلاح المجتمع دينيا واجتماعيا من كل المناكر والبدع التي انتشرت فيه، وكذا بغية اكتساب المشروعية السياسية المدعومة لا محالة بالدعوة الدينية[3].

---

[1] -محمد محمود عبد الله بن بيه، **الأثر السياسي للعلماء في عصر المرابطين**، دار الأندلس الخضراء، دار ابن حزم، المملكة العربية السعودية، بيروت، ط1، 200، ص، ص116-129.

[*]- يوسف بن عبد الله بن محمد ابن عبد البر النّمري(ت463هـ/1071م) فقيه عالم بالقراءات والعلوم والحديث، أخذ العلم عن جلة علماء الأندلس كقاسم بن أصبح البياتي، وابن الفرضي وغيرهما، له عدة مؤلفات جليلة منها، التمهيد لما ما في الموطأ من المعاني والأسانيد، وكتاب الدرر في المغازي والسير، وكتاب بهجة المجالس وأنس المجال، الحميدي أبو عبد الله، **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، 1966، ص، ص367-369، رقم الترجمة 874.

[2]-**جامع بيان العلم وفضله**، تح، أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1994، ص95.

[3]-ابن خلدون، **المقدمة**، تح، محمد الشامي، شركة دار الكتاب الحديث، الجزائر، 2015، ص، ص188-189.

نلمس حضور هذا العامل لدى الدعوة الموحدية التي عملت على إبراز مواطن الخلل في الدولة المرابطية لتنفذ منها إلى نقد المرابطين والتنديد بهم على مستوى الدين والأخلاق[1]، حيث اتهمتها ببعض التجاوزات الدينية من قبيل التجسيم، ومعاقرة الخمور، وكذا أكل أموال النّاس بالباطل[2]، وغيرها من التجاوزات التي اتخذتها مسوغا يكفل لها محاربتهم والقضاء على دولتهم. وفي ظل غياب الروايات المرابطية المباشرة التي تفند صحة هذا القول أو تقر بمصداقيته -لانعدام وفقدان بعض المصادر التي تؤرخ لهذه الدولة، ككتاب أبي بكر الصيرفي* "الأنوار الجلية في أخبار الدولة المرابطية"[3]، تبقى هذه الاتهامات مجرد فرضية تدخل في جانب الدعاية السياسية، وتبرير القيام على العصبيات الحاكمة المتلاشية.

وإن كنا لا نستبعد انتشارها في أواخر العهد المرابطي، وهي المرحلة التي تتلاشى فيها العصبية الحاكمة وتضمحل وفق النظرية الخلدونية بما يميزها من فساد وانحراف أخلاقي[4]. والجدير بالإشارة أنّ تهمة الانحراف لم تكن موجهة للسلطة المرابطية حصرا، وإنّما لانتشارها في الوسط الاجتماعي تحت ظل هذه الدولة.

لا يفوتنا أن نشير هنا أيضا، أنّ الانحراف من المنظور الفكري السلطوي لا يعدو أن يكون وصمة عار على مرتكبيه؛ إذ لا غرو أن نجد ضمن أدبيات الخطاب التاريخي الحولي

---

[1]-محمد زنبير، **المغرب في العصر الوسيط، الدولة، المدينة، الاقتصاد**، تن، محمد المغراوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، ط1، 1999، ص159.

[2]-ابن تومرت المهدي، **أعز ما يطلب**، تق، تع، عبد الغني أبو العزم، مؤسسة عبد الغني للنشر، المغرب، 1997، ص387 وما بعدها/ كتاب الإنشاء للدولة الموحدية، **رسائل موحدية جديدة**، تح، درا، أحمد عزاوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، القنيطرة، 1995، ص، ص65-67.

*-هو يحي بن محمد بن يوسف الأنصاري كنيته أبو زكريا، من أهل غرناطة، كان متفننا في عدة علوم من العربية والآداب واللغات والتاريخ، اشتغل في منصب الكتابة؛ إذ كان كاتبا للأمير أبي محمد تاشفين، له عدة مؤلفات هامة منها كتاب الأنوار الجلية في أخبار الدولة المرابطية، توفي سنة 570هـ/1147م، ابن الزبير إبراهيم، **كتاب صلة الصلة**، تح، أبو العلاء العدوي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ج3، ص405، رقم الترجمة 947.

[3]-ابن الخطيب لسان الدين، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، تح، محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1977، مج4، ص407.

[4]-ابن خلدون، المصدر السابق، ص163.

نعوت وصفات قدحية تكاد في معناها تماثل وتشاكل معنى السلوك المنحرف من قبيل السّفلة ومن لا خلاق لهم، والفسقة[1]، فأضحى الانحراف من منظور ذلك المؤرخ شاملا لكل مفسد وشرير، وقاطع سبيل، وصاحب خمر وماخور[2]، وهذا الأمر جعل هؤلاء يشكلون حسب مقاس أولئك المؤرخين وبإيعاز من السلطة السياسية التي تمثل المركز ويجسد هؤلاء الأطراف أو الهامش، فئة منحرفة وخارجة عما اقتضاه الشرع وما سعت السلطة السياسية إلى تكرسيه من منظومة أخلاقية تؤطر من خلالها المجتمع وتضبط نظامه.

ويبدو من خلال ما ذكرناه، أنّ مفهوم الانحراف في الفكر السلطوي ينحو منحا خاصا لأنّه صيغ من داخل منظومة تستند إلى القوة وتحتكم إلى هيمنتها في المجتمع، لذا تلون الانحراف في الغالب بتلوينات مذهبية وسياسة وبمصطلحات تدنو منه في المعنى وتدل في مجملها على التكفير والتأثيم، كالمروق، والزندقة، والمناكر، وهذا ما جعل من هذه الآفة لا تعدو أن تكون انحرافا سياسيا، أو شرعيا، أو فكريا أكثر منها ظاهرة اجتماعية قد تنتج عن تفاعل جملة من العوامل السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية.

---

[1]-ابن عذاري المراكشي، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تح، ج.س كولان، ليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، ط3، 1983، ج3، ص258/ ابن الخطيب لسان الدين، **أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الاسلام، تاريخ إسبانيا الاسلامية**، تح، تع، ليفي بروفنسال، دار المكشوف، بيروت، 1956، ج3، ص136.

[2]-المراكشي عبد الواحد، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين**، تح، محمد سعيد العريان، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية، الجمهورية العربية المتحدة، د.ت، ص177.

ب-الانحراف في الخطاب الفقهي

على الرغم من الجدل الذي أثاره توظيف الكتب الفقهية كمصادر تاريخية لتقصي الجوانب التاريخية والاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات الوسيطية الإسلامية[1]، إلاّ أنّنا نجد أنّ الخطاب الفقهي المالكي عكس وبوضوح الظواهر العامة في المجتمع الأندلسي وتصوراته وممارساته، وكذا قضاياه المختلفة؛ فكان بمثابة نوعا من الاجتهاد المباشر للقضايا التي يطرحها هذا المجتمع ضمن تحولاته ومستجداته[2]، ولا نبالغ إن نحن ذهبنا للقول بأنّه شكل في الواقع معالم نظرية عكست في جزء كبير منها الآليات المعرفية التي تم بفضلها استنباط مختلف الأحكام، والكيفية التي تم التعامل بها مع المتغيرات والنقلات التي كانت تطرأ على هذا المجتمع في عصر من العصور[3]، لعل أبرزها الظواهر الاجتماعية السلبية كالفساد والانحراف.

ولا ريب أن نجد ضمن هذا الزخم المعرفي مؤلفات في السياسة الشرعية أو الآداب السلطانية[4]، لم تقتصر غايتها على تنظيم سياسة الحكم ومراعاة الأمن وتنظيم شؤون العمران البشري فقط، وإنّما تجاوزت غايتها تلك لتمتد إلى ترسيخ السلوك الأخلاقي في المجتمع، والعمل على إصلاحه انطلاقا من إصلاح الراعي لتجنب كل مفسدة أو انحراف من شأنهما أن يفضيا إلى عواقب وخيمة على الرعية لكونه إمام مقتدى به.

---

[1]-سعد غراب، "**كتب الفتاوي وقيمتها الاجتماعية-مثال نوازل البرزلي-**"، مجلة حوليات الجامعة التونسية، العدد16، الجامعة التونسية، تونس، 1978، ص، ص65-69. ينظر كذلك:

-Pierre Guichard, "**littérature jurisprudentielle et histoire de L'Eespgne musulmane la lente intégration des fatwà/s malikites à l'historiographie d'al-Anduls**", in Compte rendus des séances de L'Académie des Inscription et Belles Lettres, année 143, n2, 1999, pp(757-779).

[2]-رحمة بورقية،" **الفقه والمجتمع**"، مجلة الأكاديمية، العدد20، أكاديمية المملكة المغربية، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 2003، ص76.

[3]-نفس المرجع، ص77.

[4]-الطرطوشي أبو بكر محمد، **سراج الملوك**، تح، محمد فتحي أبو بكر، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 1994/ ابن الأزرق أبو عبد الله، **بدائع السلك في طبائع الملك**، تح، تع، علي سامي النشار، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2008.

ولا نستغرب كذلك، ونحن نتصفح ما يزخر به هذا التراث من معارف أن نجد ضمنه مصنفات ألفت في الحسبة، أسست ونظّرت لأخلاقيات التعامل الاقتصادي، وذلك بالعمل على تجنب مظاهر الغش والتدليس في الحرف، وكذا محاربة الاحتكار، بالإضافة إلى مراقبة الموازين والمكاييل لتسهيل المعاملات التجارية من بيع وشراء، وغيرها من الآفات المتصلة بهذا الجانب.

ونجد في السياق نفسه، تلك الكتب التي صنّفت في البدع[1]، وكانت ذات قيمة تاريخية معرفية بالنظر إلى ما عكسته لنا نصوصها عن بعض الوقائع والمظاهر الاجتماعية الشاذة التي استهجنها الشرع والمجتمع، وعدت سلوكات انحرافية لفتت إليها أنظار الفقهاء ممن تصدوا لمعالجتها عن طريق التأليف فيها.

ولا يمكننا أن نستثني كذلك ما تم تدوينه في الفكر الأخلاقي[2]، الذي طغت عليه هو الآخر صبغة اجتماعية جعلته يأخذ نصيبه من الاهتمام التنظيري كغيره من باقي الخطابات الفقهية الأخرى كالخطاب التربوي أو الوعظي منذ بداية القرن السادس الهجري/ق12م؛ حيث أضحى علما خاصا له أسسه وقواعده ضمن ما يعرف بعلم التزكية والتخلق، وظل معيارا هاما يقاس به السلوك كونه منحرفا أو غير منحرف[3]، دون أن نغفل عن ذكر كتب الزهد والتصوف التي انتقلت بهما من مجرد خطابين إلى ممارسة اجتماعية عملية؛ بحيث عدا مظهرين بارزين للسلوك في المجتمع[4].

---

[1]-ابن وضاح أبو عبد الله، **كتاب البدع**، تح، عمرو عبد المنعم سليم، مكتبة ابن تيمية، دب، ط2، 2008/ الطرطوشي، **كتاب الحوادث والبدع**، ضبط، تع، علي بن حسن بن علي عبد الحميد، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1990.

[2]-يتضمن الفكر الأخلاقي تلك الكتب المؤلفة في تربية النفس وتزكيتها ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، كتاب أبو الحسن الباهلي الإشبيلي، **الذخائر والأعلاق في آداب النفوس ومكارم الأخلاق**، تح، إحسان ذونون السامري، دار صادر، بيروت، ط1، 2011.

[3]-يوسف بنلمهدي، المرجع السابق، ص87.

[4]-نفس المرجع، ص94.

يتخذ مفهوم الانحراف ضمن هذا الخطاب أبعادا دينية محضة فيشار إليه مثلا بمصطلح "الجنايات" وهي عبارة عن محظورات شرعية تستدعي على فاعلها عقوبات محددة من حد، أو قصاص، أو تعزير؛ وهي خمس جنايات، أولها ما كان على الأبدان والنفوس والأعضاء، وهو المسمى قتلا وجرحا، وثانيتها ما كان على الفروج وهو المسمى زنا وسفاحا، وثالثها ما وقع على الأموال، ورابعها ما وقع على الأعراض وهو القذف، في حين شمل خامسها استباحة ما حرمه الله من المأكول والمشروب، ويقصد به الخمر[1]. وهذا ما يتوافق والمقاصد الشرعية التي تسعى إلى العمل على حفظ الدين، والنفس، والمال، والعقل، والنسل ضمن غاية أخلاقية اجتماعية[2].

ويقترن مصطلح الانحراف في الذهنية الفقهية كذلك بمصطلحات أخرى كالمحدثات أو الحوادث، والبدع، والضلاّلات[3]، ويعرفها أبو بكر الطرطوشي[*] على أنّها "مجموعة من الأفعال المستحدثة في المجتمع ليس لها أصل في القرآن، ولا في السنة، ولا في الإجماع"[4]، وهي تنقسم إلى قسمين، قسم يشمل البدع المستحدثة في الدين، في حين يشمل القسم الثاني تلك الواقعة بين المسلمين، ويعرفها الشاطبي بأنّ:"أصل مادتها من الاختراع على غير مثال

---

[1]–ابن رشد الحفيد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، شر، تح، عبد الله العبادي، دار السّلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1، 1995، مج3، ص2161.

[2]–الشاطبي، **الموافقات**، تق، بكر بن عبد الله أبو زيد، تق، تح، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1997، ج2، ص20.

[3]–الطرطوشي، **الحوادث**، ص20.

[*]–أبو بكر محمد بن الوليد بن خلف بن سليمان بن أيوب الطرطوشي الأندلسي المعروف بأبي رندقة، من جلة فقهاء الأندلس وعلمائها، أخذ العلم عن شيوخ بلده، ثم رحل إلى المشرق واستقر هناك إلى أن توفي سنة 520هـ/1126م، له مؤلفات منها سراج الملوك، وكتاب الحوادث والبدع، وكذا كتاب الفتن، وكتاب بر الوالدين، ابن خلكان أبو العباس، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تح، إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت، ج4، ص، ص262–265، رقم الترجمة 605/ ابن فرحون برهان الدين، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، تح، مأمون بن محي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996، ص371، رقم الترجمة505.

[4]–الطرطوشي، المصدر السابق، ص20.

سابق، وأنّها العمل الذي لا دليل له في الشرع، إذ هي في نظره طريقة مخترعة تضاهي الشرعية، وهي على أقسام منها ما هو في الاعتقاد والقول ومنها ماهو في الفعل"[1].

كرس الخطاب الفقهي بعض المحددات الفكرية والسلكوية التي تلج ضمن مفهوم الانحراف وتكشف عن مظاهره وأنماطه، ومن ذلك أنّه يعد العمل بالنجوم والفلك بغية التنبؤ بأحداث المستقبل والتكهن بها انحرافا لكونها ظواهر وثيقة الصلة بالعالم الغيبي، ولربما هذا ما جعل أحد الفقهاء يدعو ولديه إلى" اجتناب القضاء بالنجوم والتّكهن؛ فإنّ ذلك لمن صدّقه مخرج عن الدين ومدخل له في جملة المارقين"[2]، ومن الواضح أنّ مثل هذه العلوم كانت مستهجنة حقا في المجتمع الأندلسي حتى أنّ العامة أطلقت لقب الزنديق على كل مشتغل بعلم الفلسفة والتنجيم، ومن هنا نلاحظ أنّ الانحراف قد يقترن كذلك بمصطلح المروق أو الزندقة[3].

يتوافق مفهوم الانحراف من هذه الناحية مع المفهوم والتحديد السلطوي ويعد الاشتغال بالعلوم غير الدينية التي لا تخدم الدين، أو التي ليست مكونا من مكونات النموذج الثقافي المرجعي الذي وضعه هؤلاء الفقهاء انحرافا، كأن يتم مثلا تكفير المشتغلين بالمنطق تحت شعار من تمنطق فقد تزندق[4]؛ فابن طملوس مثلا يشكو في كتابه الذي خصه للتعريف بهذا العلم وكيفية تعلمه غلبة العلوم الدينية وجهل أهل بلده به قائلا:" ...لم يبق علم لم يتداوله

---

[1]-**الاعتصام**، تح، أبو عبيدة بن مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد، المملكة العربية السعودية، د.ت، ج1، ص، ص41-55.

[2]-الباجي أبو الوليد، "**وصية أبو الوليد الباجي لولديه**"، ضمن **كتاب أدب الوصية من الآباء للأبناء، مختارات من وصايا أندلسية مغربية موجهة للناشئة. ويليه مكاتبات علماء بني عذرة لعبد الرحمن بن يخلفت القرطبي يوصونه بأبنائهم في طلب العلم**، جمع، وتح، محمد بن عزوز، مركز التراث الثقافي المغربي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 2003، ص32.

[3]-المقري أحمد أبو العباس، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تح، إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1998، ج1، ص221/ ابن جزي، المصدر السابق، ص515.

[4]-عبد السلام بن ميس، "**مناهضة بعض الفقهاء للمنطق**"، **ضمن كتاب العلم والفكر العلمي بالغرب الإسلامي في العصر الوسيط**، تن، بنّاصر البعزاتّي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية، الرباط، ط1، 2001، ص، ص29-30.

علماء الإسلام حيث تكثر التآليف فيه والمناظرة بينهم بسببه في المجالس حتّى يتهذب ويخلص ويبلغ من الغرابة إلى حيث بلغت سائر العلوم التي تداولوها، إلاّ صناعة المنطق فقد رأيتها مرفوضة عندهم مطروحة لديهم لا يحفل بها ولا يلتفت إليها، وزيادة على هذا إنّ أهل زماننا ينفرون عنها ويرمون العالم بها بالبدع والزندقة"[1].

ويبدو أنّ هذا الأمر راجع لتقديسهم للعلوم الدينية وتكفير من خالفها من جهة، ولاعتبار آخر تجسد في أنّ فتح مجال النظر العقلي وادماجه ضمن نطاق العلوم الدينية قد يفضي إلى النظر في المسائل العقدية كصفات الله ومسألة التوحيد وغيرها من المسائل الأخرى التي قد تؤدي إلى الزندقة والكفر، ولعل هذا ما يوضحه لنا موقف الفقيه ابن رشد الجد* من علم الكلام والاستدلال في هكذا مسائل بقوله:" أنّه لا حاجة إلى الاستدلال لاثبات التوحيد وما يجب عليه من الصفات وأنّه يستحيل وصفه بها، سوى ما أنزله الله في كتابه وبينّه على لسان رسوله من الآيات التي فيها الاعتبار"[2].

لم تكن ظاهرة الانحراف لتغيب عن مصنفات الحسبة الأندلسية، التي شكلت دون ريب في ذلك خطابا فقهيا أندلسيا لا غنى عنه للباحث لدراسة مثل هذه الظواهر الاجتماعية في القرن السادس الهجري/ ق12م؛ إذ كان لتدخل المحتسبين[3]، للقضاء على الفساد والمناكر من خلال تنظيم الأسواق، ومراقبة الأخلاق العامة والمحافظة عليها، وكذا مراقبة المرافق الضرورية دور كبير في نقل بعض المفاهيم الخاصة بالانحراف التي لم تخرج عن كونه

---

[1]–عبد السلام بن ميس، المرجع السابق، ص34.

*– محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، أبو الوليد(ت520هـ/1126م)، قاضي قرطبة، فقيه حافظ ومشارك في علوم جمة وله تواليف تدل على تبحره وعلمه منها المقدمات والممهدات، البيان والتحصيل لما في المستخرجة من التوجيه والتعليل، الضبّي أحمد بن يحي، **بغية الملتمس في رجال أهل الأندلس**، تح، إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، القاهرة، بيروت، ط1، 1989، ص54، رقم الترجمة 39.

[2]–ابن رشد الجد، المصدر السابق، ص816، رقم النازلة 216.

[3]–**رسالة في القضاء والحسبة، ضمن ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب**، تح، ليفي بروفنسال، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، 1955/ **رسالة في آداب الحسبة والحتسب، ضمن ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب**، تح، ليفي بروفنسال، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، 1955/ **كتاب في آداب الحسبة**، أعده للنشر جورج كولان، ليفي بروفنسال، تق، حسن حافظي علوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1931.

فساد، وعلة، ومنكر، وجب التنبيه إليه لإصلاحه أو تغييره نظريا وعمليا، وذلك بالحرص على تنفيذ قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعليه يمكننا القول أنّ مفهوم الانحراف في الخطاب الفقهي يقتضي كل ميل من شأنه أن يؤدي إلى وقوع اختلال في مقاصد الشريعة التي تروم الحفاظ على العبادات والعادات وفق أصول ثلاثة تراعي الضروريات، والحاجيات؛ فالتحسينات[1].

إنّ ما عالجه الخطاب الديني أو ما تم تداوله من أحكام تخص هذا الجانب، إنّما تم اتخاذها من زاوية دينية أخلاقية توخى من خلالها الفقهاء الإحاطة بما يجب أن يكون على مستوى المعاملات الاجتماعية والاقتصادية، وتحري مسائل الحلال والحرام في المجتمع في فترة تزامنت واختلاط المقدس بالدنيوي المدنس وبانتشار سلوكيات خارجة عن سمت الشريعة.

يبدو أنّ ما يزخر به الخطاب الفقهي الأندلسي من مصنفات، رصدت لنا في الواقع مختلف تمثلاتها وتجلياتها، وذلك من خلال محاولة رفع الخلل في النظام الاجتماعي، وإحلال الصواب بدله؛ والحق يقال أنّها جسدت لنا المعارف والتصورات والرؤى التي يمكننا على إثرها دراسة مختلف جوانب هذه الظاهرة في المجتمع الأندلسي، ولكن من زاوية دينية تبقى قاصرة عن دراسة هذه الظاهرة والتعمق فيها.

[1]-الشاطبي، **الموافقات**، ص، ص18-23.

ج-الانحراف في الخطاب الاجتماعي

إنّ قراءة متفحصة لمفهوم الانحراف في كوامن الفكر الاجتماعي لبعض المفكرين الاجتماعيين كابن حزم*، وابن باجة**، تجعلنا نقر أنّه بالرغم من أهمية الأفكار التي ذهبا إليها هذين المفكرين، غير أنّ مفهومهما للانحراف اتخذ أبعادا فلسفية أخلاقية؛ فطغيان الجانب الفلسفي والنفسي على الفكر الاجتماعي لابن حزم الذي بدت مظاهره جلية في رسالتي مداواة النفوس[1]، والتلخيص لوجوه التخليص[2]، جعل مفهومه للانحراف يتميز بالتعقيد والضبابية، بل نكاد نجزم أنّنا لن نتمكن من أن نربط بين أفكاره تلك ومفهوم الانحراف، إلاّ إذا ما قارنّاهما على أساس من الحكم الأخلاقي، لا سيما وأنّه يركز في فكره هذا على السلوك الفاضل القائم على اتباع الأوامر الدينية بتوجيه من النفس العاقلة[3]؛ فيكون بذلك مفهومه للانحراف مقتصرا على ذلك الميل والخروج عن الشريعة في مظهرها التعبدي

---

*- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم(ت456هـ/1064م)، من أجل علماء الأندلس وأدبائها، ولد ونشأ بقرطبة، أخذ العلم عن بعض المشايخ كالقاضي يونس بن عبد الله، وأبي بكر بن حمام بن أحمد القاضي، درس المذهب الشافعي ثم ما لبث أن مال إلى القول بالظاهر، وله في بعض تلك الفنون تآليف منها، الإيصال إلى فهم الخصال، وكتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، وكتاب الإجماع ومسائله على أبواب الفقه، ابن بسام علي، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تح، إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1997، ج1. ص، ص 167-180/ ابن بشكوال، **كتاب الصلة**، تح، إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، القاهرة، بيروت، ط1، 1989، ج2، ص، ص605-606/ ابن الخطيب، **الإحاطة**، ج4، ص، ص 111-116.

-أبو بكر محمد بن يحي الملقب بابن الصائغ(470-533هـ/1082-1138م)، من علماء الأندلس متقدم في الأدب، والطب، والفلسفة، والرياضيات، والفلك، نشأ في سرقسطة وكان وزيرا لأميرها أبي بكر بن إبراهيم بن تيفلويت، غادرها بعد سقوطها ليستقر ببلنسية ثم إشبيلية، تعرض لنكبة وقتل مسموما، له عدة مؤلفات منها كتاب النفس، ورسائله في الإلهيات، على أنّ أكثر مؤلفاته هي شروح وتلخيصات وتعليقات على كتب أرسطو، وجالينوس، وأفلاطون، والفارابي، القفطي علي، **تاريخ الحكماء، مكتبة المثنى، والخانجي، بغداد، القاهرة، د.ت، ص406/ ابن أبي أصيبعة أبو العباس، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، شر، تح، نزار رضا، مكتبة الحياة، بيروت، 1965، ص، ص63-64.

[1]-**رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل**، ضمن **رسائل ابن حزم الأندلسي**، تح، إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، ج1، 1987، ص، ص323-415.

[2]-ضمن **رسائل ابن حزم الأندلسي**، تح، إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، ج3، 1987، ص، ص 30-33.

[3]-وديع واصف مصطفى، **ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق**، المجمع الثقافي، الإمارات العربية المتحدة، أبو ظبي، 2000، ص317.

بخلفيات أخلاقية وأبعاد اجتماعية، ومن الواضح أنّ تصوراته هذه انبثقت عن رؤية تحكمت فيها عدة عوامل نفسية واجتماعية وحتى سياسية؛ فقد كان لتأثيرات الفتنة النفسية والأخلاقية دور بارز في بلورة أفكاره تلك[1].

نلمس النظرة الفلسفية ذاتها لدى المفكر الأندلسي ابن باجة الذي أشار إلى ضرورة اجتماعية هامة تكمن في التواصل والتفاعل مع عدم الخضوع لرذائل البنية الاجتماعية لبناء المجتمع الفاضل[2]، وما من شك أنةّ يقصد بالرذائل هنا مختلف الانحرافات التي قد تحول دون تحقيق هذه الغاية، وعليه ظلت هذه النظرة الفلسفية الخيالية طاغية على تصوراتهما التي لم تعكس لنا واقع الحال كما هو، بحيث فشلت في تحديد معالم أكثر واقعية تفصل بين ما كان وبين ما يجب أن يكون؛ إذ ظلت تستشرف واقعا مأمولا أكثر من أن تعكس واقعا معيشا، على أنّ مفهومها للانحراف يقتضي ميل الذات الإنسانية عن المعايير الأخلاقية التي من شأنها أن تشيد المجتمع الفاضل المنعدم من أية آفات أو انحرافات، وهو بذلك يكتسي الطابع الانفرادي لا الجماعي الذي يعطيه بعد الظاهرة الاجتماعية.

يبدو أنّ المجتمع الأندلسي عمد إلى تصنيف بعض السلوكات التي لا يرتضيها أو التي يجد أنّها لا تتوافق والمحددات الأخلاقية والاجتماعية التي تتقبلها الجماعة في خانة الانحراف، ويظهر ذلك في حالات الاستهجان والرفض التي تبنّتها بعض المواقف الاجتماعية كالمواقف الأدبية التي كانت تأخذ ببعض المعايير الثقافية والاجتماعية ذات البعد الأخلاقي كالأمثال الشعبية والشعر الاجتماعي، والنوادر التي تجمع بين الهزل والسخرية؛ بحيث تكشف عن التفاعل الاجتماعي من جهة، وتنصب نفسها كرقيب يحدد مفهوم

---

[1]–عبد الرحمن عبد الرؤوف الخانجي،" **أثر فتنة قرطبة على المرتكزات النفسية والأخلاقية لابن حزم الأندلسي في كتابه طوق الحمامة**"، السجل العلمي لندوة، الأندلس قرون من التقلبات والعطاء، ق1، التاريخ والفلسفة، تنسيق، عبد الله بن علي الزيدان وآخرون، مطبوعات مكتبة الملك عبد العزيز العامة، المملكة العربية السعودية، 1996، ص، ص154-155.

[2]–عبد الله حسن العبادي،"**الفكر الاجتماعي عند ابن باجة**"، مجلة الملك سعود، مج7، كلية الآداب، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، 1995، ص562.

الانحراف إلى ما تم انتهاكه وخرقه من محرمات وآداب عامة وسلوكيات أخلاقية لإصلاحها وتقويمها أو لتفاديها، ذلك أنّ كل انحراف عن النموذج والمثال يغدو مضحكا ويجلب للمنحرف عنه السخرية والتهكم، وبالتالي ينصّب الأدب الأندلسي بفنونه المختلفة من الهجاء الساخر والهزل والضحك، وكذا النوادر نفسه في مثل هذه الحالة كمعيار أخلاقي وسلوكي اجتماعي هام يمتح مرجعيته وشرعيته من المجتمع الذي يعطيه حق الرقابة على الأخلاق والسلوك[1].

لا يمكننا في إطار محاولتنا تحديد مقاربة اجتماعية لظاهرة الانحراف أن نغفل الإشارة إلى مدلولها في الفكر الخلدوني بالنظر إلى أصالة أفكار ابن خلدون في هذا الشأن حتى أنّنا لا نبالغ إن نحن ذهبنا للقول بأنّ نظرياته الاجتماعية ظلت تشكل ولا زالت كذلك أهم النظريات التي حللت وبعمق مختلف الظواهر الاجتماعية الوسيطية بما يتناسب وطبيعتها، وفي هذا المنحى لا مندوحة أن نتوغل في هذا الفكر لنقف على نظرته التحليلية ومنهجه في قراءة ظاهرة الانحراف في المجتمعات القروسيطية.

لا يستقل مفهوم الآفات أو الانحراف كظاهرة اجتماعية منفصلة عن بقية الظواهر الاجتماعية الأخرى لدى المؤرخ ابن خلدون بمفهوم تاريخي أو اجتماعي محدد، على الرغم من أنّه حاول في كتابه المقدمة أن يقف على مختلف الظواهر الاجتماعية الواقعة في العمران البشري تاريخيا، كالعصبية، والكسب والمعاش، وأن يقف كذلك على العلوم والصنائع وغيرها من الظواهر التي تحدث كلها في إطار التغير الاجتماعي؛ فهو يقرر أنّ "أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنّما هو اختلاف على الأيّام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال"[2].

---

[1]–أحمد شايب، **الضحك في الأدب الأندلسي دراسة وظائف الهزل وأنواعه وطرق اشتغاله**، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، المغرب، ط2، 2008، ص160.

[2]–**المقدمة**، ص120.

ويعزى عدم التحديد هذا إلى رؤيته الفكرية التي تنطلق من مبدأ علمي لا يفرق بين علمي التاريخ والاجتماع على اعتبار أنّ كل منهما يهتم بدراسة العمران البشري، بل ويعدهما مكملين لبعضهما البعض؛ إذ لابد من الثاني لدراسة الأول الذي يعني صحة الأخبار الواقعة، ذلك أنّ قوانين الاجتماع البشري في نظره هي الأساس المادي لعلم التاريخ.

يتضح من خلال تصفح نصوص المقدمة وتتبع منهج ابن خلدون في دراسته لتلك الظواهر أنّها ترتبط في نظره ارتباطا وثيق الصلة بمختلف الجوانب الأخرى السياسية، والاقتصادية، والثقافية، وحتى الطبيعية التي لا تتجزأ وإنّما تشكل وحدة شاملة ومتكاملة، وعليه فإنّ دراسته لتلك الظواهر لا تتم إلاّ بتحليل ظروفها الخاصة ضمن ثنائية الحضارة والعمران.

ويبدو أنّ المؤرخ ابن خلدون قد تمعن وبعمق في دراسة أحوال المجتمعات الوسيطية التي عايشها ليستخلص من تجربته تلك نظريات اجتماعية غاية في الأهمية عكست لنا وبوضوح واقع تلك المجتمعات والتطور الحاصل الذي شهدته انطلاقا من طور البداوة إلى طور الحضارة؛ فالانهيار علما أنّ لكل طور من هذه الأطوار وقائعه وظواهره التي ارتبطت بمختلف الأسباب الفاعلة في حدوثها[1]، وعلى هذا الأساس فإنّ الدولة أو العمران البشري بمفهومه العام والواسع وفق المنظور الخلدوني تكون في البداية محافظة على أخلاق البداوة، ثم ما تلبث أن تسعى إلى الحضارة التي تزيدها قوة لتكون نفس تلك الحضارة هي المؤذنة لها بالاضمحلال والتلاشي، وهو ما عالجه حقا في إحدى فصول كتابه المقدمة تحت عنوان" **في أنّ الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنّها مؤذنة بفساده**"[2].

يبدو أنّ ابن خلدون حاول قدر المستطاع في هذا الفصل أن يقف على مختلف الآفات الاجتماعية المصاحبة لهذه المرحلة حينما أعطاها مفهوم "**الفساد أو مفسدات**

[1]-محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1994، ص، ص211-233.

[2]-**المقدمة**، ص343.

المدينة" التي تنجم عن الإفراط في الحضارة، والتي تقع غالبا عند انتهاء الدولة ومن جملة المظاهر المدرجة ضمن تلك المفسدات نجد الفسق والتحيل على تحصيل المعاش، وانتشار الغش، والسرقة، والفجور، والربا، وغيرها الكثير [1].

والملاحظ على تحليله لتلك الآفات أو المفسدات على حد تعبيره أنّها تعود في الأساس إلى سبب واحد وهو الترف أو البذخ الذي يكون في بلوغ الدولة قمة الحضارة لأنّ الترف يكون منافيا للبداوة ومنازعا لها[2]، على أنّ هذا الترف أفضى إلى نتائج سلبية إن على المستوى السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي، وبخاصة الجانب الأخلاقي لقوله: " ...إنّ الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد..."[3].

يتضح لنا أنّ مفهومه للانحراف مرتبط أساسا بتلك الأفعال والوقائع الناتجة عن الترف الذي تحدثه مرحلة الحضارة في الدولة دون أن يغفل عن ربطها بمختلف الأسباب المؤدية إلى حدوثها، ولا ننكر أنّ مفهومه هذا يعد المفهوم الأقرب والأنسب لمعنى الظاهرة التي تعد وحدة متكاملة تخضع لعوامل متنوعة وعلى رؤية متعددة المقاربات، والتي تجسد أيضا جملة من الأساليب والأفعال العاكسة للتفكير والعمل الإنساني.

إنّ المتأمل في الخطابات التاريخية، والفقهية، والاجتماعية الأندلسية التي رامت تحديد مفهوم الانحراف يلاحظ أنّها لم تهتم بإنتاج نظرية معرفية لدراسة هذه الظاهرة بقدر ما سعت إلى تصويب السلوك الانحرافي وفق منظورها بعد أن تلبّس وتلون بمفاهيم ومصطلحات تخدم مصالحها بالدرجة الأولى، وهذا ما جعلها لا تتفق على تحديد مفهوم موحد لهذه الظاهرة، وإنّما ركزت على الأفعال والسلوكات المندرجة ضمن ما يسمى انحرافا عن معايير محددة من وجهة نظرها؛ فهي تركز إذن على البديل الأمثل لذا يكون معنى الانحراف ضمن تصورها مفهوما مضمرا ضمن السلوك المثالي المعلن.

[1]-ابن خلدون، المصدر السابق، ص، ص434-435.
[2]-محمد فاروق النّبهان، **الفكر الخلدوني من خلال المقدمة**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1998، ص132.
[3]-ابن خلدون، المصدر السابق، ص436.

ولا يخفى علينا أنّ العديد من السلوكات والممارسات قد اعتبرت أمرا عاديا تطبع عليها المجتمع دفعت بهذا الخطاب لأن يساير وجودها في الواقع مثل ظاهرة عشق الغلمان والتغزل بهم، أو مشاركة المسلمين للنصارى في أعيادهم، والعديد من الظواهر التي مورست تحت غطاء العادة والعرف، الأمر الذي جعل أحد الفقهاء الأندلسيين يمتعض من اتباع هذه القاعدة التي جعلت الفقه المالكي يساير المجتمع في بعض السلوكات وإن كانت مخالفة للشرع بقوله:" ...وجرى العمل بما لم يوجب اباحتها، وكم من أشياء محرمة جرى العمل بها"[1]، وفي هذا الإطار تندرج أيضا تلك الوقائع والظواهر التي كانت تمارس تحت ضغط الأزمات السياسية والأوبئة من قبيل غصب الأراضي، أو التعدي على بيت مال المسلمين[2].

وفقا لهذه المعطيات ستتم دراستنا لظاهرة الانحراف في المجتمع الأندلسي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11-12م). ولو أردنا استقصاء مختلف الأنماط السلوكية وحصر صورها وأشكالها لطال بنا المقال، لذا قمنا بحصر مفهوم الانحراف في الجانب السلوكي الذي يمثل نشازا عن النسق القيمي والأخلاقي في بعده الاجتماعي دون غيره من الانحرافات السياسية؛ وذلك راجع إلى اعتبارين اثنين:

-الأوّل أنّ تحديد مفهوم الانحراف السياسي في هذه الفترة يقودنا إلى إشكالية تاريخية ظلت ولا تزال من أكثر القضايا إشكالا وتعقيدا في الفكر الإسلامي وهي قضية مشروعية السلطة السياسية، ولصعوبة تحديد مفهومه في ظل فكر كان يرى في السلطان قدوته، بل كان لا يرى حرجا في تقبل إستبداده وفساده إذا كان نافعا للسياسة[3].

---

[1]-مؤلف مجهول، **أجوبة نفيسة في الفقه، أو أجوبة فقهاء غرناطة**، مخطوط الخزانة العامة بالرباط، ميكروفيلم، رقم d1147، ورقة 10.

[2]-امحمد بن عبود ومصطفى بنسباع،"**جوانب من المجتمع الأندلسي خلال عصري الطوائف والمرابطين من خلال نوازل ابن الحاج**"، مجلة كلية الآداب، العدد7، جامعة عبد الملك السعدي، تطوان، 1994، ص55.

[3]-إبراهيم القادري بوتشيش، **خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2014، ص15.

-والاعتبار الثاني يتجسد في توجهنا المنصب في اهتمامنا أساسا بقضايا المعاملات أكثر من قضايا العبادات التي تندرج في النطاق الشخصي من جهة، ولدلالة هذا التوجه وقدرته على احتواء كل أساليب وأدبيات الخطاب الأخلاقي الذي دعت إليه المنطلقات السياسية والمنظومة الفقهية من جهة أخرى. على أنّ هذه المنطلقات الفكرية مهما اختلفت في تحديدها لمفهوم هذه الظاهرة في المجتمع الأندلسي؛ فإنّها تتفق على غاية واحدة وهي تحقيق السلوك الأخلاقي في المجتمع في مجال الممارسات والمعاملات على المستوى الاجتماعي.

إنّ السلوكات الانحرافية المراد دراستها قد اختلفت من حيث شدة خروجها عن المعايير والقيم الشرعية، والأخلاقية، والاجتماعية المؤطرة للمجتمع الأندلسي وقتئذ، بحيث تباينت المواقف وردود الأفعال التي أفرزتها ما بين استهجانها، أو رفضها، أو العقاب عليها، كما تجدر الإشارة كذلك إلى أنّها اتخذت عدة تمثلات وتجليات نظرا لتشعبها وتعدد تمظهراتها؛ غير أنّ جميعها تصب في خانة هذه الظاهرة؛ فهي بلا شك تمثلات تعالج موضوعا واحدا من زوايا مختلفة بقراءة تحليلية تفكيكية لكل منها ومن ثم إعادة تركيبها وربطها في سياقها التاريخي والاجتماعي.

وأخيرا لابد لنا أن نشير إلى أنّ المتصفح لمفهوم الانحراف من خلال هذه الخطابات الفقهية والسياسية والاجتماعية بما تتضمنه من أفكار ورؤى لا يمكن له أن يستجلي مفهوما واضحا للانحراف بجزئياته، ولكن يجدها حقا خطابات فكرية مناهضة لأجل تغيير الفساد ومحاربة مختلف تلك الانحرافات، وعاملة على تكريس سلوكيات مطابقة للتوقعات والمعايير المثالية التي تتجاوب وتطلعات المجتمع من ناحية. ومن ناحية أخرى يجده فكرا ثريا بالعديد من التراكمات المعرفية والمصنفات التي حاولت أن تؤسس وتنّظر لهذه المعايير في الجوانب السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية بمرجعية دينية أخلاقية اصطبغت بخصوصيته الاجتماعية، كما أنّها شكلت في الوقت ذاته معارف قد تمكنّنا من دراسة مثل هذه الظواهر وإن بصورة غير مباشرة، تبعا للأطر المختلفة التي انتظمت فيها ظاهرة الانحراف في

المجتمـع الأندلســي خــلال القــرنين الخــامس والســادس الهجــريين(ق11-12م) سياســيا، واجتماعيا، واقتصاديا، وكذا بيئيا.

الفصـل الأول:

ظاهرة الانحراف في المجتمع الأندلسي: الواقـــع والأسباب

1-الأسباب السياسية: فساد نظام الحكام

2-فساد المنظومة الفقهية وضعف الوازع الديني

3-التأثيرات الاجتماعيـة: طرح وتفسـير

أ-أثر التمازج الاثني في ظاهرة الانحراف

ب-مسألة التراتبية الاجتماعية وظاهرة الانحراف

4-أثر المتغيرات الاقتصاديـة: قراءة سوسيوتاريخيـة

5-المناخ وظاهرة الانحراف: أيـة علاقـة؟

لا يمكننا فهم أسباب ظاهرة الانحراف في المجتمع الأندلسي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11-12م)، إلاّ على ضوء فهم واقع ذلك المجتمع تبعا لما طرأ عليه من تغيرات في مجريات الأحداث التي توالت بعد الفتنة القرطبية وما أفرزته من انعكاسات على المستوى السياسي الفكري، والاجتماعي، والاقتصادي؛ ومن دون أن نستثني من ذلك كله دور المؤثر الطبيعي؛ إذ لا جدال فيه أنّ للمناخ تأثيراته الهامة على طبائع الأفراد وعلى مختلف الظواهر الاجتماعية والاقتصادية من خلال ما حمله من تأثيرات بيئية وإكراهات دفعت بالفرد الأندلسي إلى اتباع سلوكات معينة لاحتوائها، وانطلاقا من هذا الإطار العام سنحاول تحديد أهم الأسباب العامة المؤثرة في ظاهرة الانحراف آنذاك.

1-الأسباب السياسية: فساد نظام الحكم

شكلت السلطة السياسية قوام المجتمع الإسلامي في العصر الوسيط، وذلك لدورها الفعال في تكييف سلوك الأفراد والجماعات وفق النسق الأخلاقي الذي حددته، وإرساء أسس الاستقرار والتماسك الاجتماعي، فقد أولاها ابن خلدون أهمية كبرى في تنظيم العمران البشري حينما عقد لها فصلا كاملا بعنوان" **لابد للعمران البشري من سياسة ينتظم بها أمره**"[1].

ويؤكد على هذه الأهمية كذلك المؤرخ ابن حيّان الأندلسي[*]؛ الذي ينطلق من تصورات المؤرخ المعاصر لأحداث الفتنة الأندلسية والمعايش بنفسه الضعف السياسي لبلاده، وما نتج عنه من انعكاسات سلبية بقوله: "...لم تزل آفة الناس منذ خلقوا في صنفين منهم كالملح فيهم الأمراء والفقهاء قلما تتنافر أشكالهم بصلاحه يصلحون

---

[1]-**المقدمة**، ص356.

[*]-حيّان بن خلف بن حسين بن حيان المعروف بأبي حيّان وكنيته أبو مروان توفي بقرطبة سنة 469هـ/1076م، من أسرة مشهورة بالعلم والسياسة وخدمة الملوك؛ أخذ العلم عن شيوخ بلده، له مؤلفات منها المقتبس، وكتاب المتين، ابن بشكوال، المصدر السابق، ج2، ص، ص247-248، رقم الترجمة349/ الحميدي أبو عبد الله، المصدر السابق، ص200، رقم الترجمة 397/ ابن عماد شهاب الدين الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، أشرف على تحقيقه، عبد القادر الأرناؤوط، تح، محمد الأرناؤوط، دار ابن كثير، بيروت، ط1، 1989.

وبفسادهم يردون، وقد خص الله سبحانه هذا القرن الذي نحن فيه من اعوجاج هذين الصنفين لدينا بما لا كفاء له ولا مخلص منه...؛ فما القول في أرض فسد ملحها الذي هو المصلح لجميع أغذيتها"[1].

ويخيل إلينا أنّ ابن حيّان، حينما كتب نصه هذا كان يستحضر واقع التفكك السياسي للأندلس بعد ذهاب رسم الخلافة وانقسامها إلى دول طائفية متناحرة، ومن المحتمل أنّ يكون قد عبر عن ذلك بمشاعر أندلسية تفيض بالإحباط النفسي نتيجة لما أصاب بلاده من تجزئة سياسية، جعلت كلامه يتميز بالحدة والانتقاد اللاذع لحكام عصره وفقهاء زمانه، ومع ذلك نقول أنّ ابن حيّان وضع يده على أحد الأسباب الهامة التي أدت إلى انتشار ظاهرة الانحراف في المجتمع الأندلسي والمتمثلة في فساد الحكام بوصفهم القدوة والنموذج المحتذى به، وفساد الفقهاء الذي كان له أبلغ الأثر في ضعف الوازع الديني كما سنفصل فيه لاحقا.

إنّ الحديث عن المؤثر السياسي المقترن بفساد السلطة السياسية لا نقصد به محاولة الحكم على المرجعيات الشرعية التي كانت آنذاك مرتكزا للحكم بقدر ما نحاول من خلاله استقراء الفعل السياسي، ومدى استجابته لأخلاقيات السياسة الشرعية، وما انبجس عنه من انعكاسات على المستوى الاجتماعي، فضلا على محاولة البحث في العلاقة بين فساده وفساد المجتمع.

ليس هنالك أدنى ريب في أنّ أبرز نتيجة لفتنة القرن الخامس الهجري /ق11م اندثار سلك الخلافة وانقسام البلاد إلى دويلات مستقلة عرفت بدويلات الطوائف، بلغ عددها أكثر من عشرين دويلة[2]، افتقرت إلى أية سلطة شرعية تخولها تولي زمام الحكم ومباشرة أمور الرعية باسمها الخاص" إذ ليس لأحدهم في الخلافة إرث ولا في الإمارة

---

[1]-ابن بسام، المصدر السابق، ق3، مج1، ص، ص180-181.

[2]-Charles. E. Chapman, **History of Spain founded on historia de España y de la civilizacion Española of Raefal Altamira**, the Macmillan company, U.S.A, 1922, tom 1, pp, 68-69.

سبب "[1]، زيادة على عدم توفرها لمؤهلات الدولة من حيث افتقارها لعناصر التنظيم؛ فكانت أقرب منها إلى الوحدات الإقطاعية[2].

اكتست هذه الدويلات طابعا عرقيا وإثنيا، ومن إسمها ما يدل على ذلك، فضلا على أنّها جسدت طموحات اجتماعية واقتصادية سعت الأطراف المنتزية إلى تحقيقها لا سيما تلك الأطراف المنحدرة من الفئات الاجتماعية الدنيا؛ فكان لوضعيتها المتدنية وممارستها لبعض المهن الوضيعة[3]، أبلغ الأثر في اتجاهاتها تلك؛ لذا وجدت في هذه الفتنة فرصة سانحة لتحقيق تلك الطموحات؛ ولعل أفضل نموذج عن ذلك نجده في فتيان الصقالبة مبارك، ومظفر العامريين هذين العبدين اللذين تملكا بلنسية "Valencia"، وشاطبة "Jativa "، وعلى أية حال لم تقتصر الأطراف المتغلبة على الصقالبة فقط، بل شملت أيضا الطائفة العربية التي بسطت سطوتها على كل من، إشبيلية "Sevilla"، وقرطبة "Cordoba"، وسرقسطة"Zaragoza "، وكذا ألمرية"Almeria" [4]، في حين شملت الإمارات البربرية، مالقة"Malaga "، وغرناطة "Granada"، وبطليوس"Badajoz "، وطليطلة"Toledo"[5].

لا نجد أصدق وصف لما أصبحت عليه الأندلس من الفرقة السياسية والانقسام من قول ابن الخطيب "...وذهب أهل الأندلس من الانشقاق والانشعاب والافتراق إلى حيث لم يذهب كثير من أهل الأقطار مع امتيازه بالمحل القريب والخطة المجاورة لعبادة

1-**أعمال الأعلام**، ص 144.

2-عبد المجيد كمال، **الفكر الأندلسي بين الطموح والانتكاسة، قراءة في الفعل السياسي والاجتماعي والاقتصادي والفكري بالأندلس خلال القرن الخامس الهجري**، مجموعة البحث المتعددة الاختصاصات، المغرب، ط1، 2008، ص23.

3-ابن الأحمر، **بيوتات فاس الكبرى**، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1972، ص24.

4-ابن عذاري، المصدر السابق، ص، ص185، 188، 221، 224.

5-**البيان المغرب**، ص، ص، 262، 267، 270، 276/ الإيلاني صالح بن عبد الحليم، **مفاخر البربر**، درا، تح، عبد القادر بوباية، مؤسسة البلاغ للنشر والدراسات والأبحاث، الجزائر، 2013، ص، ص159-164.

الصليب... "[1]. وبالمثل يصف لنا مؤرخ آخر ما آلت إليه الأوضاع من اضطرابات بعد أحداث الفتنة القرطبية، وما تلاها من تقاتل المسلمين فيما بينهم، وما آل إليه الأمر في عهد هؤلاء الملوك، وما نشأ عنه في خضم ذلك من مظاهر الظلم والبغي ومظاهر الفسق والمجون[2].

إنّ المتتبع لتاريخ الأندلس السياسي يدرك أنّ هذه الفترة عدت من أشد فتراته اضطرابا وتناحرا، أسبغ عليها هؤلاء الملوك نوعا من الصراعات الداخلية الدامية التي غذت تاريخهم، وذلك بغية التوسع وبسط السيطرة على باقي الدويلات الأخرى، وتحمل شهادة عبد الله بن بلرين(ت بعد 488هـ/1095م) آخر أمراء بني زيري بغرناطة، والمعاصر لهذه الفترة ما يعكس التشرذم السياسي والصراع القائم بين تلك الطوائف"...وبقي النّاس لا إمام لهم...؛ فتنافسوا على الدنيا، وطمع كل واحد في الآخر وكذلك لا يصح أمر بين نفسين، فكيف سلاطين كثيرة وأهواء مختلفة"[3]، ولعل عمق الأزمة وتردي الوضع دفعا بالفقيه ابن حزم لأن يعتبرهم ساعين في الأرض بالفساد[4].

لقد بلغ العداء والتشاحن بين أولئك الملوك درجة انتهت بهم إلى الاستعانة بالنصارى للقضاء على بعضهم البعض مقابل دفع الجزية؛ فهذا ملك إشبيلية المعتمد بن عباد(ت488هـ/1095م) دفع خمسين ألف دينار لألفونسو السادس" Alfonso VI " ملك قشتالة"Castille" نظير إعانته في حربه ضد مملكة غرناطة[5]؛ "...فكان أشر شيء عند هذا الأخير فتنة تقع بينهم ليعين أحدهم على الآخر، ويستنزف أموالهم ويضعف قوتهم

---

[1]-**أعمال الأعلام**، ص 144.

[2]-ابن عذاري، المصدر السابق، ص، 99، 101، 104/عبد القادر بوباية، **البربر في الأندلس وموقفهم من فتنة القرن الخامس الهجري(92-422هـ/711-1031م)**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2011، ص499.

[3]-**كتاب التبيان عن الحادثة الكائنة بدولة بني زيري في غرناطة**، حرره، علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2006، ص32.

[4]-**التلخيص**، ص173.

[5]-ابن بلقين، المصدر السابق، ص91.

لإعجازهم، ومن ثم يظفر بملك الجزيرة كلها"[1]. وهي السياسة التي اعتمدها النصارى لاسترجاع الأندلس؛ فقد جاء على لسان أحدهم موضحا هذه السياسة بقوله:" ...أنّ الأندلس لا يصح أخذها من المسلمين، إلاّ بضعف الحال والمطاولة، حتّى إذا لم يبق مال ولا رجال أخذناها بلا تكلف"[2].

لم يكتف النصارى بالجزية التي أصبحت سنوية، بل طالبوا بالتنازل لهم عن الأراضي الأندلسية[3]، وكان من البديهي أن تطمح القوى النصرانية في مثل هذا الوضع الداخلي المتسم بالتفكك وضعف ملوك الطوائف إلى استرداد شبه الجزيرة الإبيرية؛ بحيث أضحى" لا هم لعدو الإسلام إلاّ استرجاع البلاد والأقطار وافتتاح القلاع، والاستيلاء على الثغور تارة على سبيل المشارطة والاستجارة، وتارة في سبيل المسالمة والمشاركة، وتارة بالغلاب والمنازلة"[4].

وعلى غرار تلك النزاعات؛ فإنّ المتصفح لسيرة أولئك الملوك يجد ما يتنافى وأخلاقيات الممارسة السياسية أو ما يعرف بالسياسة الشرعية المعتمدة في تدبير الحكم وفن قيادة الرعية[5]؛ إذ ضيق هؤلاء الحكام الخناق عليها؛ فعانت في ظل حكمهم من الظلم والاستبداد الذي عده ابن خلدون من أرذل الأخلاق السياسية المؤدية إلى خراب العمران وزواله[6].

---

[1]-ابن الكردبوس أبو مروان، **الاكتفاء في أخبار الخلفاء**، تح، صالح بن عبد الله الغامدي، وزارة التعليم العالي، المملكة العربية السعودية، ط1، 2008، ج2، ص1237.

[2]-ابن بلقين، المصدر السابق، ص95.

[3]-ابن عذاري، المصدر السابق، ص، ص238-239/ ابن بلقين، المصدر السابق، ص97.

[4]-ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، ق2، ص241.

[5]-المالقي أبو القاسم رضوان، **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**، تح، علي سامي النشار، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1984، ص311/ ابن هذيل علي بن عبد الرحمن، **عين الأدب والسياسة وزين الحسب والرياسة**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، د.ت، ص225.

[6]-**المقدمة**، ص337.

تضم بعض المصادر التاريخية إشارات تؤكد قولنا هذا؛ فأبو الوليد ابن جهور (ت462هـ/1069م) جعل بطانته من أراذل القوم، واعتدى على المسلمين واستباح أموالهم، وسلط عليهم أهل الفساد أيضا، ناهيك عن إهماله للأمور الشرعية واخافته للطريق مما أدى إلى انتشار الفسوق في عهده[1]. ولم يكن باديس بن حبّوس(ت465هـ/1072م) بأحسن حال منه؛ فقد عاث في حربه مع المعتضد بن عباد(ت460هـ/1068م) مما أدى إلى انفلات أمني نتج عنه انقطاع السبل، وكثرة القتل والسلب، وأمسى النّاس في مثل عصر الجاهلية[2].

يفهم أنّ ظاهر الانحراف اقترنت بعامل انعدام الأمن وغياب الاستقرار؛ فمن الثابت أنّ تأثيرات الحروب كثيرا ما أفضت إلى انتشار حوادث القتل والسلب وإلى الجنوح للحرابة واحتراف اللصوصية وقطع السبل[3].

لا نستثني من هؤلاء المعتضد بن عباد الذي استخدم العنف في توطيد أركان مملكته، وبالغ في المثلة بجثث أعدائه إلى درجة انتهت به وضع حديقة تحتوي على جماجمهم المهداة إليه مقرطة الآذان برقاع الأسماء المنوهة لحاملها، كانت ترتاح نفسه لمعاينتها، ولم يكتف بهذا، وإنّما عمد كذلك إلى الاحتفاظ بمجموعة من رؤوسهم أيضا في خزانة، وخصها بالصون وبالغ في تطييبها وتنظيفها[4]، وما من شك أنّ اعتماده على التصفية الجسدية انبثقت من تصورات جعلت من العنف مبررا للحكم في ظل انعدام مرتكزات شرعية لتبريره، وإن كانت هذه التصفية من سمات ذلك العصر الذي طغت عليه ذهنية سياسية كانت ترى أنّ أعمال القتل والتعذيب من الأمور العادية[5].

1- ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص233.

2- نفس المصدر، ص211.

3- كمال السيد أبو مصطفى، **دراسات أندلسية في التاريخ والحضارة**، مركز الاسكندرية للكتاب، الاسكندرية، 1997، ص37.

4- ابن بسام، المصدر السابق، ق1، مج2، ص27.

5-Bernhard and Ellen M. Whisham، **Arabic Spain Sidelights on her histor**y، London, 1912, p206.

يبدو من النصوص المبعثرة في مختلف المتون المصدرية أنّ أولئك الحكام قد انصرفوا عن أمور الحكم وتملصوا من أداء واجباتهم، ونزعوا إلى الترف والرفاهية لإرضاء نزواتهم وشهواتهم؛ فأضحى بحثهم عن جارية عوادة وأخرى زامرة غداة الفتنة والاضطراب من أولوياتهم بدل الاهتمام بأمور الرعية ومحاولة إصلاح الوضع الطائفي وتوحيد الكلمة[1]، هذا ولم يغفل بعض الشعراء عن وصف مجالس المنادمة والشراب التي غصت بها قصورهم، وما احتوته أيضا من الجواري والقيّان والغلمان[2]، وما كان يدور فيها أيضا من تفسخ ومجون وتجاوزات للقيم الأخلاقية والدينية؛ فجاءت أشعارهم مرآة عاكسة لواقع الحال آنذاك[3]، ولعل هذا ما تكشفه لنا الأبيات التالية:

يُبِيحُونَ المُدَامَ وَلاَ انْتِقَادٌ ... وَقَارُهُمْ وَيَزْدَادُونَ غَيَّا

وَهُمْ مَعَ مَا بَدَا لَكَ مِن عَفَافٍ ... يُحِبُّونَ الصَبّيَةَ والصَبِّيَا

وَيَهْوَوْنَ المَثَالِثَ وَالمَثَانِي ... وَشُرْبَ الرَّاحِ صُبْحًا أَوْ عَشِّيَا[4].

وفضلا عن هذا، ساد ذلك العصر روح من البذخ المسرف والإجرام السافر؛ فليس بقليل عدد تلك الإشارات التي تنهض دليلا قاطعا على مدى الترف الذي كان يرتع فيه أولئك الملوك[5]؛ ويتضح كذلك في تلك القصور المشيدة التي ضاهت قصور بني أمية أيّام حكمهم، ومنها قصري بني عباد بإشبيلية، الزاهي ومبارك[6]، وقصر المأمون بني ذي

---

[1]-ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص250.

[2]-ابن سعيد علي، **رايات المبرزين وغايات المميزين**، تح، تع، محمد رضوان الداية، دار طلاس للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 1987، ص، ص55-56.

[3]-ابن خاقان الفتح، **قلائد العقيان ومحاسن الأعيان**، تح حسن خربوش، مكتبة المنار للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 1989، ج1، ص434.

[4]-ابن سعيد علي، **المغرب في حلى المغرب**، تح، شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط4، د.ت، ج1، ص327.

[5]-أنخل جنثالث بالنثيا، **تاريخ الفكر الأندلسي**، تر، حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1955، ص78.

[6]-محمد بن عبد الله عنان، **تراجم إسلامية مشرقية وأندلسية**، نور للدراسات والنشر والترجمة، سوريا، 2009، ص213.

النون(ت460هـ/1068م) بطليطلة الذي بالغ ابن بسام في وصفه[1]، فضلا على تأنقهم في المأكل والملبس[2].

إذا كانت حياة الأمراء المرابطين الأوائل قد غلب عليها طابع البداوة والتقشف امتثالا للأسس الدينية والدعوة الجهادية التي قامت عليها دولتهم؛ إذ "لا عهد لهم بالدعة ولاعلم عندهم برخاء العيش، وإنّما هم أحدهم في فرس يروضه ويستفرهه، أو سلاح يستجيده، أو صريخ يلبي دعوته"[3]، ومما يعزز قولنا هذا أنّ يوسف بن تاشفين(ت500هـ/1106م) كان"...عادلا عديم الرفاهية، تشيب العيش على قاعدة البربر..."[4]، ويذكره ابن أبي زرع بأنّه كان زاهدا في الدنيا، اقتصر لباسه على الصوف، وانحصر قوته في الشعير ولبن الإبل[5]، أمّا ابنه علي بن يوسف (ت537هـ/1142م)؛ فقد وصفه عبد الواحد المراكشي بأنّه كان أقرب للزهاد المتبتلين منه إلى الملوك المتغلبين[6].

وما يعجب له أن تصدر شهادة كتلك من قبل المؤرخ عبد الواحد المراكشي المعاصر للموحدين خصوم الدولة اللمتونية، ولكن إذا علمنا أنّ تأليفه للمعجب تزامن مع وجوده في بلاد المشرق، وأنّ الغرض من تأليفه انحصر في تعريف المشارقة بأحوال بلاد المغرب بعيدا عن أية خلفيات سياسية أو مذهبية؛ فإنّ شهادته تلك تأخذ نوعا من المصداقية، غير أنّ هذه الحالة لم تستمر مع الرعيل الثاني الذي جانب هذه القاعدة

---

[1]-ابن بسام، المصدر السابق، ق1، مج4، ص، ص129-134.

[2]-نفس المصدر، ص129.

[3]-المراكشي عبد الواحد، المصدر السابق، ص226.

[4]-اليافعي أبو محمد عبد الله، **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان**، وضع حواشيه، خليل المنصور، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997، ج3، ص124.

[5]-**الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، دار المنصور للطباعة والوراقة، المغرب، 1972، ص136.

[6]-**المعجب**، ص 136 وما بعدها.

الأخلاقية، وانجرف نحو تيار الحضارة الأندلسية، وانغمس في حياة الترف والدعة ومال الى الراحة والبذخ وبخاصة بعد عهد علي بن يوسف[1].

شملت مظاهر ترفهم التأنق في اللباس؛ إذ يذكر ابن غازي أنّ المرابطون تزيوا باللثم، وكانوا يلبسون الغفائر القرمزية، والعمائم ذات الذؤابات، وأنّهم حملوا السيوف المحلاة أيضا[2]، وكذا شمل ترفهم بناء القصور والمنيات[3]؛ فقد كان لعلي بن يوسف منية ينزل بها كلما حل بإشبيلية، أمعن ابن خاقان في وصفها[4]، ومثله في ذلك كان للزبير بن عمر أمير قرطبة منتزها مشهورا خارجها يعرف بمنية الزبير[5].

ومع شيوع ظاهرة الإقبال على اقتناء الجواري والخدم في المجتمع الأندلسي نتيجة رواج تجارتهم من جهة، وكثرة الأسرى من جهة أخرى أقبل عليهم الأمراء المرابطين شأنهم في ذلك شأن بقية أفراد المجتمع؛ فاكتظت بهم قصورهم وتعددت المهام المنوطة بهم حتى أنّ عمل بعضهم اقتصر على خدمة النساء فقط[6]، ولا ريب أن تنعكس مثل هذه الحياة المترفة سلبا على الجانب الأخلاقي؛ حيث أشار ابن خلدون أنّ نتيجة الاسترسال في الترف يقع التفنن في شهوات البطن، ويتبعه أيضا التفنن في شهوات الفرج بأنواع المناكح من الزنا واللواط[7].

ومن بين المؤشرات الدالة على صحة ما ذهب إليه المؤرخ ابن خلدون أنّ بعض الأمراء المرابطين لم يتوانوا عن شرب الخمر وملازمة مجالس اللهو والطرب؛ فقد كان

---

[1]-إبراهيم القادري بوتشيش، **إضاءات حول تراث الغرب الإسلامي وتاريخه الاقتصادي والاجتماعي**، دار الطليعة للنشر، بيروت، ط1، 2002، ص149.

[2]-**الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون**، مطبعة الأمنية، المغرب، 1952، ص6.

[3]-بوتشيش، المرجع السابق، ص150.

[4]-**قلائد العقيان**، ج1، ص94.

[5]-المقري، المصدر السابق، ج1، ص471.

[6]-بوتشيش، **إضاءات**، ص151.

[7]-**المقدمة**، ص434.

الأمير أبوبكر بن إبراهيم معاقرا للخمر منادما لجواريه، كثير الإنفاق والتبذير للمال[1]، وبالمثل كان الأمير ابن تيفلويت صاحب سرقسطة منادما لأبي بكر ابن باجة في مجلس يستمعان فيه لقينة تجيد الغناء والشعر معا[2]، ولم يشذ الزبير بن عمر عن هذه القاعدة؛ إذ كان هو الآخر ملازما لمجالس اللهو والطرب[3].

لا يخفى علينا التأثير البالغ لمثل هذه السياسة الفاسدة على المجتمع؛ وقد قيل "أنّ النّاس على دين مليكهم، إن كان خماراً كثر الخمر، وإن كان لوطياً فكذلك، وإن كان شحيحاً حريصاً كان النّاس كذلك..."[4]، ومن هنا تتحدد لنا الصلة بينها وبين ظهور مختلف الانحرافات السلوكية؛ بحيث لا نشك في أنّ الفئات الاجتماعية على اختلاف انتماءاتها انحدرت هي الأخرى إلى مثل هذا التفسخ الأخلاقي الذي جرى فيهم مجرى العادة؛ حيث راجت في المجتمع بضاعة الأراذل وكسدت سوق الفضائل؛ فهذه مدينة برشانة"Purchena"، كان "للمجون بها سوق وللفسوق ألف سوق"[5]، وعرفت بعض عمالات المرية بفسقها أيضا؛ فكانت أندرش"Andarax"مستباحة المحارم[6].

هذا وقد شخص لنا أحد المؤرخين واقع المجتمع الأندلسي آنذاك تشخيصا دقيقا بقوله:"...مشتغلون بشرب الخمر واقتناء القيان وسماع العيدان...؛ فضعف الطالب

---

[1]-ابن سعيد علي، **المقتطف من أزاهر الطرف**، تق، تح، سعيد حنفي حسنين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1983، ص257.

[2]-المقري، **أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض**، تح، تع، مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، دت، ج2، ص209.

[3]-ابن صفوان أبو بحر، **زاد المسافر وغرة محيا الأدب السافر**، إع، تع، عبد القادر محداد، دار الرائد العربي، بيروت، 1980، ص، ص112-113.

[4]-ابن كثير أبو الفدا، **البداية والنهاية**، تح، علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1 ،1988 ج9، ص 186.

[5]-ابن الخطيب لسان الدين، **معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار**، **رحلات في المغرب والأندلس**، تح، تق، أحمد مختار العبادي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2003، ص82.

[6]- نفس المصدر، ص84.

والمطلوب وكل الرائس والمرؤوس وافتقرت الرعية وفسدت أحوال الجميع بالكلية، وزالت من النفوس الأنفة الإسلامية "[1].

لابد أن نشير إلى أنّ الفساد تخلل أيضا مجمل المنظومة الإدارية؛ فلم يعد حكرا على الحكام فقط، وإنّما تعداه إلى حاشيتهم من وزراء، وولاة، وعمال؛ فقد أظهر كل من المؤرخين ابن حيّان، وابن حزم[2]، امتعاضهما لتقليد أشخاص لا كفاءة لهم في مناصب عليا في دواوين السلاطين ورتب الدولة وفي قيادة الجيش كذلك كما هو شأن القائد ابن عكاشة الذي ولاه المعتمد بن عباد أمر قرطبة، وقد كان من اللصوص والدائرة المتمردين[3]، وهو ما يحيد في الحقيقة عن قاعدة الرجل المناسب في المكان المناسب؛ إذ "... وجب على كل من ولي شيئا من أمر المسلمين... أن يستعمل فيما تحت يده في كل موضع، أصلح من يقدر عليه..."[4]، كما أنّ بعضهم كان ينتمي لأهل الذمة وخاصة اليهود، وليس أدل على ذلك من أنّ عبد الله بن بلقين بن باديس استوزر يهوديا[5].

ينسحب نفس القول على عمال المرابطين الذين اتصفوا بالظلم والجور ولا ريب أنّ أبا عمر ينالة ضيقا بسياسته على المسلمين؛ إذ استدعى فقهاء وعلماء من أهل جيان"Jaen"؛ فلما حضروه أمر بسجنهم ظلما واعتداء[6]، كما قام بعضهم بالغصب والتعدي على أملاك الغير، وإجبار الرعية على بيع بعض أملاكها تحت طائلة الضغط والتهديد، حتى أنّ مثل هذه القضايا ألقت بثقلها على الفقيه ابن الحاج* للبت فيها[1]،

---

[1]-ابن الكردبوس، المصدر السابق، ج2، ص، ص1230-1231.

[2]- ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص254

[3]-ابن بسام، المصدر السابق، ق2، مج1، ص269.

[4]-ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983، ص10.

[5]-ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، ص231.

[6]-**بيان المغرب**، ص، ص75-77.

*-محمد بن خلف بن إبراهيم بن لب بن بُطير التيجيبي، من جلة الفقهاء وكبار العلماء، بصيرا بالفتيا، تقلد قضاء الجماعة بقرطبة، وكان معدودا من المحدثين والأدباء أيضا، توفي مقتولا بمسجد قرطبة سنة 529هـ/1134م، ابن

ولاغرو أن تكون مثل هذه الاختراقات مثار انتقاد الرعية التي ساءها سوء صنيع العمال وتسلطهم على رقاب النّاس؛ إذ يصور لنا أبا بكر يحي بن محمد المعروف بالجزار السرقسطي** شكوى النّاس من تظلمهم وصمت السلطة عن ذلك[2].

ومن مظاهر الفساد السياسي التي اتصلت بالحكام وكان لها أبلغ الأثر في انتشار ظاهرة الانحراف كذلك إثقال كاهل الرعية بمختلف الضرائب غير الشرعية لتعويض العجز في بيت المال نتيجة الترف المتزايد والحضارة الاستهلاكية التي قامت على أسس غير منتجة ولصالح تحقيق شهواتهم ونزواتهم، ودليلنا في ذلك ما كان يجبيانه مبارك ومظفر العامريين للإنفاق على ملذاتهما؛ إذ بلغت جبايتهما لأول عهدهما مائة وعشرون ألف دينار في الشهر سبعون تجبى من بلنسية، وخمسون تجبى من شاطبة بأشد العنف حتى تساقطت الرعية من جراء ذلك[3].

كما لم يفت ابن حزم إحصاء بعض الضرائب كضريبة المكوس، وضريبة القطيع، التي كان يؤديها المسلمون إجباريا تحت طائلة العنف والظلم ليتم دفعها كرواتب للجند، والظاهر أنها لم تقتصر على المال فحسب، وإنّما شملت كذلك الجباية العينية كتلك

الأبّار أبو عبد الله، **المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبو علي الصدفي**، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ط1، 2000، ص114، رقم الترجمة 106/ ابن بشكوال، المصدر السابق، ج3، ص، ص844-845، رقم الترجمة1286.

[1]-**نوازل**، مخطوط الخزانة العامة بالرباط، رقم د55، ص 105.

-من شعراء المائة الخامسة لا تذكر المصادر التي ترجمت له تاريخ ميلاده ووفاته، غير أنّه من شعراء سرقسطة، لقب بالجزار أو ابن الجزار لممارسته الجزارة، برع في الأدب والشعر ثم ما لبث أن عاد إلى مهنة الجزارة التي وبخه عليها الحاجب ابن هود أبا الفضل ابن حسداي، ابن سعيد، **رايات المبرزين، ص222 رقم الترجمة 115/ نفس المؤلف، **المغرب**، ج2، ص444، رقم الترجمة 633/ المقري، **نفح الطيب**، ج4، ص152، رقم الترجمة 633/ ابن بسام، المصدر السابق، ق3، ج2، ص905.

[2]-السرقسطي أبو عبد الله محمد بن مطروح، **روضة المحاسن وعمدة المُحاسن، وفصول من كتابة بادرة العصر وفائدة المصر**، تح، دراء اس، منجد مصطفى بهجت، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، جدارا للكتاب العالمي، الأردن، ط1، 2008، ص، ص145، 146/ أبو البحر صفوان، المصدر السابق، ص141، ومن قوله:

نَسَبْـتُمْ الجُورَ لِعُمَالِكُمْ وَنِمْتُمْ عَنْ سُوءِ أَعْمَالِكُمْ

لاَ تَنْسِبُوا الجُورَ إِلَيْهِمْ فَمَا عُمَالُكُمْ إلاَّ كَأَعْمَالِـكُم

[3]-**بيان المغرب**، ج3، ص160.

المفروضة على بعض المحاصيل والمواد الاستهلاكية مثل الصابون، والملح، والدقيق، والزيت، والجبن[1].

ومن القرائن الدالة على ما لحق الرعية من حيف وجور في عصر الطوائف جراء تلك الضرائب الفادحة ما أورده ابن عذاري عن ابن هود(ت475هـ/1082م) ورجل من العابدين كان معروفا بالصلاح والخير، التجأت إليه الرعية تطلب شفاعته لدى الحاكم لتخفيف تلك الأعباء المالية، غير أنّ هذا الأخير لم يمتثل لطلبه ثم أقبل على قتله مما دفع بهذا الرجل الصالح إلاّ أن يدعو له بالموت شر ميتة؛ فكان ابن هود آخر أيّامه يعوي كما تعوي الكلاب لدعوة ذلك الرجل الصالح عليه[2].

وعلى الرغم مما يحمله هذا النص من كرامات وخوارق، إلاّ أنّه يكشف لنا في الحقيقة عن واقع متأزم جنح بالرعية إلى الاعتماد على كرامة الصالحين من أجل التخلص من ربقة الظلم والاستبداد؛ بحيث تتحول الكرامة إلى قوة مجابهة للظلم مناقضة تماما لضعفهم وفشلهم في البحث عن الخلاص من القمع والتسلط والاستغلال الجبائي، ولا شك أنّ هذه القوة التي تكسبهم إيّاها الكرامة ستكسبهم نوعا من التوازن النفسي في مواجهة النوائب لاسيما ما تعلق منها بظلم السلطة الحاكمة[3]، كما يبدو أنّ الدعاء إلى الله تعالى شكل السبيل الوحيد للباحثين عن الدعم الإلهي بغية التخلص من الظلم أو قضاء الحاجات.

أمّا في أواخر العصر المرابطي؛ فتفيض مصادر الفترة بذكر مختلف الضرائب التي أقدمت السلطة على فرضها؛ فيشير ابن عبدون إلى ضريبة المكوس المأخوذة على السلع التي تباع في الأسواق وفي رحاب المساجد منبها إلى عدم التشطط في أخذها وأن تكون بقدر معلوم، كما فرضت ضريبة القبالة على الفنادق والحمامات والأرحاء، وكذا

[1]-**التلخيص**، ص32.

[2]-**بيان المغرب**، ص229.

[3]-مصطفي حجازي، **التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط9، 2005، ص143ومابعدها.

فرضت ضريبة أخرى على دواب النقل وأضحيات العيد[1]، ولعل من الضرائب الغريبة التي فرضت في أواخر العهد المرابطي ضريبتي اللهو والوفاة[2].

تمدنا مصادر أخرى في السياق نفسه بضريبة المعونة التي كانت تجمع من أجل تحصين المدن الأندلسية وبناء أسوارها، وهي ما كانت تعرف كذلك بضريبة المعتب أوضريبة الدار التي أقرها علي بن يوسف بن تاشفين سنة 520هـ/1126م، بعد غزوة ألفونسو[3]، ومن الواضح أنّ هذا التعتيب شمل أيضا تسوير بعض مدن العدوة المغربية كمراكش[4]، ومما زاد الوضع سوءا إقدام عمال الجباية على أخذ المغارم والاشتطاط في فرضها بمنأى عن مراقبة السلطة لهم، حتى أنّ مثل هذه الأفعال رفعت للقاضي ابن رشد في نوازله[5].

يبدو أنّ هذا التعسف الجبائي كان وراء وصف الإمام الغزالي[*]، لجباة الضرائب بالآكلين للحرام وللسحت في كتابه الإحياء محاولا وضع سياسة مالية شرعية تقتصر على الضرائب التي حددها الشرع فقط مع توضيح أوجه إنفاقها[6]، وهو ما دفع بالسلطة المرابطية إلى احراق كتابه الذي كان يتناقض مع مصالحها في وقت كانت فيه السلطة

---

[1]-**رسالة في آداب الحسبة**، المصدر السابق، ص30.

[2]-ابن الخطيب، **الإحاطة**، مج2، ص، 125-126.

[3]-ابن القطان أبو محمد حسن، **نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان**، درا، تق، تح، محمود علي مكي، دار الغرب الإسلامي، ط2، دت، ص74/ ابن عذاري، المصدر السابق، ج4، ص، ص74-75.

[4]-مؤلف مجهول، **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**، تح، سهيل زكار، عبد القادر زمامة، نشر وتوزيع، دار الرشاد الحديثة، المغرب، د.ت، ص، ص90-91.

[5]-**مسائل**، مج2، ص882.

[*]-محمد بن محمد بن محمد أبو حامد الغزالي الطوسي(ت505هـ/1111م)، فقيه أصولي، ومتكلم، ومتصوف، وفيلسوف، ولد وتوفي بخراسان، كانت له رحلة إلى بغداد، والحجاز، والشام، ومصر، قرأ الفقه، وبرع في الجدل والمنطق، والفلسفة، له مؤلفات هامة منها، إحياء علوم الدين، تهافت الفلاسفة، الاقتصاد في الاعتقاد، والتبر المسبوك في نصيحة الملوك، المستصفى في علم الأصول، السبكي تاج الدين، **طبقات الشافعية الكبرى**، تح، عبد الفتاح أنجلو، محمود محمد الطنّاحي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، د.ت، ج4، ص، ص101-182/ ابن خلكان، أبو العباس، المصدر السابق، ج4، ص، ص216-218، رقم الترجمة 855.

[6]-**إحياء علوم الدين**، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2005، ج2، ص، ص585-592.

بحاجة إلى الأموال[1]، والحق يقال أنّ محاولة الإمام الغزالي ترشيد السياسية المالية لم تكن خاصــة بالدولــة المرابطيــة فقـط، وإنّمـا جـاءت مـن نظرتـه العامـة والشـاملة للأوضـاع الاقتصادية للمجتمع الإسلامي آنذاك مشرقا ومغربا.

ولعله من الصواب البحث في العلل الكامنة وراء اقدام السلطة اللمتونية على اتباع هذا النظام الجبائي المتعسف، وإن كانت هذه العلل تعزى في نظر ابن خلدون إلى دخول الدولة مرحلة الضعف والهرم؛ وهي المرحلة التي تلجأ فيها إلى استحداث مغارم جديدة بغية القضاء على ما يكتنفها من عجز مالي[2]. غير أنّه لا يمكننا إهمال تفسيرات أخرى أبرزها تعدد أوجه الإنفاق نتيجة الترف الذي تخلل حياة المرابطين، والحاجة المستمرة إلى الأموال بسبب الأعباء الحربية الناجمة عن حروبها مع النصارى، وقيام الثورة الموحدية وما استنزفته من موارد مالية، ناهيك عن اضطراب الأوضاع في شرق الأندلس وقيام الثورات المناوئة للحكم[3]، كلها عوامل اضطرتها إلى فرض مثل هذه الضرائب.

[1]-مصطفى بنسباع، "**احراق كتاب الاحياء للغزالي وعلاقته بالصراع بين المرابطين والمتصوفة**"، ملتقى الدراسات المغربية والأندلسية، تيارات الفكر في المغرب والأندلس، الروافد والمعطيات، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الملك السعدي، تطوان، 1993، ص 366.

[2]-**المقدمة**، المصدر السابق، ص، ص 434-435.

[3]-بن صاحب الصلاة عبد الملك، **المن بالإمامة، تاريخ بلاد المغرب والأندلس في عهد الموحدين**، تح، عبد الهادي التازي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 1987، ص65 وما بعدها/ البيدق أبو بكر بن علي، **أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين**، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1971، ص86.

2-فساد المنظومة الفقهية وضعف الوازع الديني

جسد الفقهاء المرجعية الدينية في المجتمع الأندلسي باعتبارهم حملة العلم الشرعي والقائمين به لا من ناحية الفهم والادراك وحسب، بل ومن ناحية تطبيقه وانزاله سلوكا واقعا كذلك[1]؛ ولا غرو أن تحظى هذه الفئة نتيجة ما حملوه من علم شرعي وما أنيط بهم من أدوار باحترام ووقار في المجتمع الأندلسي خاصته وعامته، بحيث كانت مكانة الفقيه عندهم جليلة[2]، ولكن شتان بين هذا وما نجده في الواقع العياني الذي اختلف عن ذلك اختلافا كبيرا ميزه حياد بعض الفقهاء عن النهج القويم، وفشلهم في إحداث وإحلال منظومة أخلاقية وقيمية في المجتمع الأندلسي في تلك الفترة بسبب انقيادهم وراء جمع الثروة وانغماسهم في ملذات الحياة، وتقاعسهم عن خدمة مجتمعهم مؤثرين مصلحتهم الشخصية عن المصلحة العامة تجلت في خدمتهم للسلطان لاتقاء صولته.

وهذا ما ذهب إليه ابن حيّان الذي نقم عليهم وحملّهم مسؤولية ما حاق بالأندلس من قلاقل واضطرابات نتيجة حيادهم عن جادة الصواب واتباعهم لأمراء الفتنة بقوله:"...والفقهاء أئمتهم صموت عنهم صدوف عما أكد الله في التبيين لهم، قد أصبحوا بين آكل حلوائهم وخائض في أهوائهم، وبين مستشعر مخافتهم، آخذ في التقييد في صدقهم"[3].

وبالمقابل أغدق عليهم الأمراء نظير خدماتهم من الأموال ما جعلهم في حالة مادية موسرة ميزها الغنى وسعة الرزق[4]، ولعل ما بلغه أولئك الفقهاء من ثروة وجاه هو ما دفع بالفقيه ابن حزم إلى انتقادهم بشدة منبها إلى ضرورة أخذ الحذر والحيطة منهم وعدم

---

[1]-محمد منير سعد الدين، **العلماء عند المسلمين مكانتهم ودورهم في المجتمع**، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1992، ص41.

[2]-المقري، **نفح الطيب**، ص221.

[3]-ابن بسام، المصدر السابق، ق3، مج1، ص، ص180-181.

[4]-عبد المجيد كمال، المرجع السابق، ص76.

الاغترار بهم وبعلمهم "...ولا يغرنكم الفساق المنتسبون إلى الفقه، اللابسون جلود الضأن على قلوب السباع، المزينون لأهل الشر شرهم، الناصرون لهم على فسقهم..."[1].

ونجد من ناحية أخرى من آثر منهم خدمة النصارى؛ فالفقيه أبو القاسم بن الخياط حلق وسط رأسه وشد الزنار ونصب نفسه كاتبا للملك أذفونش بعد سقوط طليطلة[2]، مقدما مصلحته الفردية عن مصلحة الجماعة، ولا عجب أن يصف الونشريسي هذا النوع منهم بشر العلماء كونهم رضوا بخدمة السلاطين، وطمحت نفوسهم إلى دنيا من حصل لهم[3]. بل نجد منهم من سعى إلى تقلد المناصب والإستيلاء على الإمارة؛ فقد انتزى الفقيه أبو بكر محمد بن عبد العزيز بن المنصور بن أبي عامر ببلنسية وثار بها بعدما خرج منها المأمون بن ذي النون[4].

أمّا في عهد المرابطين فلا تعوزنا القرائن التي تبين لنا عظيم المكانة التي تبوأها الفقهاء لاسيما في عهد علي بن يوسف بن تاشفين، وما يعزز قولنا هذا ما أشار إليه المراكشي من أنّ الأمير المذكور كان شديد الإيثار لأهل الفقه والدين، وكان لا يقطع أمرا في جميع مملكته دون مشاورتهم[5]، وفي السياق نفسه يذكر لنا القاضي عياض* ما وصل إليه الفقهاء من شأن في معرض حديثه عن أحد شيوخه المدعو أبي عبد الملك

---

[1]- **التلخيص**، ص173.

[2]- لا تذكر المصادر تاريخ ميلاده أو وفاته، في حين يذكر ابن سعيد أنّه انتقل إلى خدمة النصارى بعد سقوط طليطلة، **المغرب**، المصدر السابق، ج2، ص22، رقم الترجمة 327.

[3]- الونشريسي أبو العباس أحمد، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، خرجه جماعة من الفقهاء، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1981، ج2، ص، ص 480-481.

[4]- ابن عذاري، المصدر السابق، ص، ص303-304.

[5]- **المعجب**، ص235.

*- محمد بن عبد الله بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي، فقيه أصولي، ومتكلم عد من أئمة وقته في الحديث والفقه، بصيرا بالفتوى والأحكام والنوازل، رحل إلى الأندلس وأخذ عن جلة علمائها كابن عتّاب وابن حمدين، وابن بشتغير، تولى قضاء سبتة وغرناطة ثم صرف عنها، ولما قامت الدعوة الموحدية دخل في طاعتهم ونال لديهم حظوة إلى أن توفي سنة 544هـ/1149م، أبو عبد الله محمد بن عياض، **التعريف بالقاضي عياض**، تق، تح، محمد بن شريفة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، د.ت، ص، ص5-12.

مروان بن سمجون اللواتي(ت491هـ/1097م)، "أنّه كان عظيم الجاه، مسموع القول، انصرفت إليه أمور الأندلس والمغرب معا"[1].

والظاهر أنّ قضية بروزهم هذه ارتبطت ارتباطا وثيقا بالمكانة التي احتلها المذهب المالكي في الأندلس من جهة، ومنطلقات الدولة المرابطية التي قامت على أسس دينية بصبغة عسكرية جعلتها تبجل الفقهاء وتنزلهم منزلة عظيمة كيف لا ومؤسسها الروحي كان فقيها، وتوجهاتها التي فرضت عليها كذلك إقامة صلات جيّدة معهم لتزكية دولتهم وتأكيد شرعيتها[2]؛ فعمدت إلى تقريبهم وليس أدل على ذلك من أنّ يوسف بن تاشفين كان "يفضل الفقهاء ويعظم العلماء ويصرف إليهم الأمور، ويأخذ فيها برأيهم ويقضي على نفسه بفتياهم"[3].

ولأهمية ما كان يحققه المذهب المالكي من مكاسب مادية ومعنوية أقبل عليه العلماء؛ فنفقت سوقه وكثرت الكتب المؤلفة في مذهب إمام المدينة التي عززت من وجوده أكثر، ويشهد على ذلك كتاب ترتيب المدارك للقاضي عياض الذي يزخر بتراجم للفقهاء والعلماء المالكيين من الأندلس وإنتاجهم الفكري في هذا المجال إلى غاية العهد الموحدي[4].

---

[1]-**الغنية، فهرست شيوخ القاضي عياض**، تح، ماهر زهير جرار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1986، ص197، رقم الترجمة 86.

[2]-حياة قارة، **رسائل أندلسية جديدة (عصر المرابطين)**، مراجعة، محمد مفتاح، وزارة الشؤون الثقافية، مركز الدراسات والبحوث الأندلسية، المملكة المغربية، 1994، ص، ص 14-15.

[3]-المراكشي عبد الواحد، المصدر السابق، ص235/ حسين مؤنس، **سبع وثائق جديدة عن دولة المرابطين وأيّامهم في الأندلس**، مكتبة الثقافة الدينية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص، ص 23-27.

[4]-القاضي عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، ج1، تح، محمد بن تاويت الطنجي، ج2، ج3، 4ج، تح، عبد القادر الصحراوي، ج5، تح، محمد بن شريفة، ج6، ج7، تح، سعيد أحمد أعراب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط2، 1983.

لقد أضحى الفقه مجرد مطية يرتقي بها أصحابها إلى علية القوم ومصدرا للثروة والجاه[1]؛ إذ عد مؤشرا هاما تحكم في تحديد المركز الاجتماعي والانتماء إلى هذه الفئة أوتلك لتداخله مع مقياس المهنة؛ حيث عمل على تكوين الأطر العلمية وتخريجها؛ فالمراتب السنية كالفتوى والقضاء بما توفره من مكسب مادي ومعنوي كان من بين شروط متوليها أن يكون ذا باع في الفقه المالكي[2]، ويبدو أنّ هذا الأخير قد جلب لهم منافع جمة في أن جعلهم من ذوي النفوذ والقوة في المجتمع، بل أهلهم لارتقاء الهرم الاجتماعي فأضحوا بفضله من أصحاب الثروة والجاه ومن كبار الملاك.

ويتضح ذلك من وصية الفقيه أبي الوليد الباجي[*] إلى ولديه بضرورة أخذ العلم الشرعي المتمثل في الفقه المالكي للوصول إلى أرفع المراتب وأسنى المقامات بقوله: "...هل تريان أحدا أرفع حالا من العلماء وأفضل منزلة من الفقهاء، يحتاج إليهم الرئيس والمرؤوس، ويقتدي بهم الوضيع والنفيس"[3]، وهذه الوصية على جانب كبير من الأهمية لأنّ مؤلفها من بيئة أندلسية وأحد الفقهاء البارزين، وعليه فإنّ لهذا النص من القوة ما تجعلنا لا نستغن عن الاستشهاد به في هذا المقام.

وليس من قبيل الصدفة أن تحتضن كتب التراجم بعض الإشارات المتعلقة بأملاك فقهاء الفترة وأن تنوه إلى حجم ما بلغه هؤلاء من جاه وثروة؛ فقد كان للقاضي محمد بن

1– ابن صفوان، المصدر السابق، ص113؛ فقد هجاهم الشاعر أبو بكر ابن محمد الأبيض الإشبيلي بقوله:

أَهْلَ الرِيَّاءِ لَبِسْتُمْ نَامُسَكُمْ ... كَالذِئْبِ يَخْتَلُ فِي الظَلاَمِ العَاتِمِ
فَمَلَكْتُمْ الدُنْيَا بِمَذْهَبِ مَالِكٍ ... وَقَسَمْتُمْ الأَمْوَالَ بِابــْنِ القَاسِمِ
وَبِأَشْهُبٍ شُهُبَ البِغَالِ رَكِبْتُمْ ... وَبِأَصْبُغٍ صُبِغَتْ لَكُمْ فِي العَالَمِ

2–امحمد بن عبود، **التاريخ السياسي والاجتماعي لإشبيلية في عهد دول الطوائف(414هـ/1023م–484هـ/1091م)**، تق، مونتمغري وات، المعهد الجامعي للبحث العلمي، تطوان، 1983، ص130 وما بعدها.

*–القاضي أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجي(ت474هـ/1081م)، فقيه وعالم أندلسي، كانت له رحلة إلى المشرق سنة 426هـ/1034م، نال حظا وافرا من العلم، له عدة مؤلفات منها، الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معرفة الدليل، وفصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام، وكتاب المنتقى، شرح موطأ إمام دار الهجرة، وغيرها من المؤلفات، الضبّي، المصدر السابق، ج2، ص385، رقم الترجمة 779.

3–أبو الوليد الباجي، المصدر السابق، ص34.

الحسن الجذامي(ت463هـ/1070م) أملاكا يتفقدها كل يومين في الأسبوع[1]، ومثله في ذلك بلغ القاضي إبراهيم بن عبيد الله المعروف بالنوالة من الجاه والمال والذّكر بقرطبة ما لم يبلغه أحد[2]، وكان محمد بن محمد بن علي بن بيطش الكناني(ت505هـ/1111م)، صاحب ثروة ويسار[3].

ولم تسمح لهم ثروتهم تلك بنفوذ اجتماعي وسلطة اقتصادية فحسب، وإنّما أهلتهم لمنافسة السلطة والطمع في مقاليد الحكم أحيانا، كما هو شأن القاضي ابن حمدين* الذي انتزى بقرطبة، وضرب أيضا السكة باسمه الخاص تحت إسم المنصور بالله أمير المسلمين حمدين بن محمد بن حمدين سنة 540هـ/1145م[4].

أدرك فقهاء المالكية خطورة ما كانت تشكله أي تيارات فكرية ومذهبية جديدة على حضورهم في المجتمع، وما تخلفه من أفكار وأراء من شأنها أن تقوض سلطتهم وتقلص نفوذهم، لذلك انبرى هؤلاء إلى تكريس هيمنة مالكية دون منافس والاستفادة مما رسخ في الذهنيات والمعتقدات من إجلال لها ونبذ أي مذهب آخر[5]، ومن هذا المنطلق جاءت مواجهتهم للمذهب الظاهري ومن بعده مواجهتهم للأفكار الصوفية، وفي هذا السياق أيضا

1-النّباهي، **تاريخ قضاة الأندلس، المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا**، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، د.ت، ص، ص90-93.

2-لم نهتد إلى تاريخ ميلاده أو وفاته، ابن سعيد، **المغرب**، ج1، ص71، رقم الترجمة15.

3-ابن الأبّار، **التكملة لكتاب الصلة**، تح عبد السلام الهراس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1995، ج2، 17، رقم الترجمة 38.

*- أبو العباس أحمد بن حمدين التغلبي، من جلة فقهاء قرطبة، ولي قضاءها سنة 529هـ/1134م إلى غاية 532هـ/1137م، ثم عزل عنه وأعيد إليه مرة ثانية واستمر فيه إلى غاية 539هـ/1144م، طمع في الاستقلال عن الحكم المرابطي وتسمى بأمير المؤمنين بعد خلع القرطبيون لابن غانية ونائبه عليها أبي عمر اللمتوني، وبقي حاكما عليها إلى أن أخرجه ابن غانية عنها بعد استعانته بصاحب قشتالة، استقر بعدها في مالقة حتى توفي بها سنة 547هـ/1152م، ويذكر ابن سعيد أنّ له مؤلفات في الشريعة، **رايات المبرزين**، المصدر السابق، ص116، رقم الترجمة 48/ ابن بشكوال، **الصلة**، ج3، ص831، رقم الترجمة 1226.

4-Francisco Codera، **Decadencia y Desaparacion Almoravides en España**، colléction de Estudios Arabes، Zaragoza, 1899, p387.

5-لخضر بولطيف، **الفقه والتاريخ في الغرب الإسلامي مقاربات منهجية**، منشورات مخبر البحث التاريخي، مصادر وتراجم، جامعة وهران، الجزائر، 2014، ص161.

جرى احراق كتاب إحياء علوم الدين للإمام الغزالي في جو ثقافي طغت عليه حساسية مفرطة للفقهاء المالكيين من مجموعة من الاتجاهات الفكرية والمذهبية[1].

إنّ هذا الانغلاق المذهبي الذي انتهجه فقهاء المالكية أدى بكيفية أو بأخرى إلى انغلاق باب الاجتهاد مقابل الانفتاح على التقليد والاكتفاء بالفروع على حساب الأصول، وقد كان لهذا الميل نحو الفروع وإنتاج المختصرات الفقهية أثره في تفشي الجهل بالدين بين النّاس، والذي بدا أثره واضحا في تصوراتهم العقدية وأنماطهم السلوكية المناقضة لما اقتضته الشريعة الإسلامية في التصرف الفردي والجماعي على حد سواء.

يوضح لنا الطرطوشي حينما ذهب للقول بأنّ السبب الذي يدخل به الفساد إلى عامة المسلمين هو الجهل وانقباض العلم[2]، مستدلا في ذلك بقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "أنّ الله لا يقبض العلم انتزاعا من النّاس، ولكن يقبضه بقبض العلماء، حتّى إذا لم يبق عالم اتخذ النّاس رؤوسا جهالا؛ فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا"، ومن الواضح أنّ الطرطوشي يشير هنا إلى آفة التقليد التي استشرت في الفقه المالكي منبها إلى خطورتها على الفتوى وأهميتها في تبيين الحق من الضلال من جهة، وعلى السلوك الاجتماعي العام من جهة ثانية مستندا في ذلك على الخطاب النبوي الذي استقى منه مرجعيته النقدية ليؤسس نقده ذاك على أسس دينية شرعية.

جسدت ظاهرة الإغراق في التقليد والجمود على المذهب، وترك طرق الإستدلال، وكذا تراجع الفتوى بحيث انتحلها من ليسوا أهلا لها، علاوة على الغلو في اختصار بعض المصنفات، وإلى جانب اتباع قاعدة ما جرى به العمل من أبرز مظاهر الخلل التي دبت في المنظومة الفقهية في جانبها الفكري والعملي، ويمكن أن يعزى ذلك إلى الطريقة التي سلكها هؤلاء الفقهاء في التدريس والإفتاء، ويعزى كذلك إلى المنهج المتبع في التأليف،

---

[1]–محمد المغراوي، **فتوى أبي الفضل النحوي حول كتاب إحياء علوم الدين للإمام أبي حامد الغزالي**، ضمن **متنوعات محمد حجي**، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1998، ص117/مصطفى بنسباع، المرجع السابق، ص366.

[2]–**الحوادث والبدع**، ص76.

كما يعود هذا الأمر إلى التشبث المطلق بالمذهب حتّى لو ثبت ضعف دليله[1]، وقد تفطن الفقيه ابن عبد البر إلى هذا الخلل موضحا إيّاه بقوله:" ...أنّ أهل بلده لم يعتنوا بحفظ سنة ولا كتاب الله، ولا حتّى عرفوا تأويله، ولا وقفوا على أحكامه، ناهيك عن عدم تفقههم في حلاله وحرامه، كما أنّهم زهدوا في علم السنن والآثار، ولم يعرفوا الإجماع من الإختلاف، ولا فرقوا بين التنازع والإئتلاف، بل عولوا على حفظ ما دون من الرأي والإستحسان الذي هو عند العلماء آخر العلم والبيان..."[2].

يتضح من قول ابن عبد البر أنّ طبيعة هذا الخلل الذي اندرس في المذهب المالكي هو خلل منهجي ومعرفي بالدرجة الأولى، ذلك أنّ فقهاء المالكية عمدوا إلى اتباع الفروع دون الأصول مما جعلهم يبتعدون عن التجديد والاجتهاد، ويغرقون في التقليد والاعتماد على الأراء المستحسنة التي ينبغي أن تكون آخر أولويات الفقيه لإستخراج الأحكام والعمل بها، وهذا ما جعل استنباط الأحكام يتم في الغالب وفق ما كان معمولا به أي باختيار قول ضعيف للحكم والإفتاء به ليصبح العمل به جاريا لسبب اقتضى ذلك[3]، دون مراعاتها للوقائع المستجدة، مما دفع بالفقيه الطرطوشي إلى انتقادهم لتتبعهم مثل هذه الطريقة في العمل، وذلك حينما استهجن قول فقهاء قرطبة بعدم خروجهم عن قول ابن القاسم، بل ورأى في ذلك جهلا عظيما[4].

لا نشك أنّ اتباع الفقهاء لمثل هذه التقنية في الإشتغال الفقهي كان له أثره الكبير على الفتوى التي اعتراها القصور، ولا سيما فيما يتعلق باستنباط الأحكام الشرعية التي يقوم بها صلاح الدين والدنيا، مما قد يؤدي إلى تعطيل الشريعة وعدم تطبيقها فيما يجد

---

[1]-عمر بن عبد الكريم الجيدي، **مباحث في المذهب المالكي بالمغرب**، مطبعة المعارف الجديدة، الهلال العربية للطباعة والنشر، الرباط، ط1، 1993، ص301.

[2]-**جامع بيان العلم**، ج2، ص170.

[3]-عمر بن عبد الكريم الجيدي، **العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب**، مطبعة فضالة، المغرب، د.ت، ص342.

[4]-الونشريسي، المصدر السابق، ج2، ص484.

من الوقائع، حتى أنّ بعض الفقهاء أبدوا امتعاضهم من الحالة التي آلت إليها الفتوى في عهدهم؛ فتذكر لنا إحدى الروايات أنّ الفقيه أبو الوليد الباجي يروي على لسان أحد من أهل زمانه أنّه وقعت له واقعة فأفتاه جماعة من المفتين بما يضره، وكان غائبا فلما حضر قالوا لم نعلم أنّها لك، وأفتوه بالرواية التي توافقه، وأردف الباجي معلقا عن هذه الحادثة قائلا:" أنّ هذا مما لاخلاف فيه بين المسلمين المعتد به في الإجماع أنّه لا يجوز"[1].

والظاهر أنّ الحديث عن وضعية الفتوى ومآلها أخذ حيزا كبيرا ضمن القضايا الفكرية التي شغلت الفقهاء على العهد المرابطي في المغرب والأندلس على حد سواء؛ بحيث عرفت سجالا فقهيا دارت رحاه بين بعض الفقهاء من المغرب والقاضي ابن رشد الجد، أولئك الذين رفعوا إليه سؤالا من مدينة طنجة سنة 519هـ/1125م يستفسرونه بشأن الفتوى، والاجتهاد ويتطلعون فيه إجابتهم عن هذا الإشكال الذي ألم بالدين على حد تعبيرهم[2].

عمل الفقهاء ضمن نفس التوجه على الاعتناء بالفروع على حساب الأصول نظرا لطابعه العملي الذي بات معول عليه كثيرا في استخراج الأحكام الفقهية؛ فنفقت لذلك كتب الفروع على حد وصف عبد الواحد المراكشي[3]، على أنّ توصيفه هذا لا يلغ حقيقة اهتمام الأندلسيين بعلم الأصول والحديث، يكفي العودة إلى كتب التراجم التي تمدنا بأسماء ثلة من الفقهاء الذين اعتنوا بهذا العلم نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر، أبي علي حسين بن محمد بن أحمد الغساني الجيّاني (ت498هـ/1104م)، يقول عنه ابن بشكوال:" كان من جهابذة المحدثين وكبار العلماء المسندين وعني بالحديث وكتبه وروايته"[4]، ومع

[1]-ابن فرحون، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام**، تح، تع، جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2، دت، ص64/ الونشريشي، المصدر السابق، ج12، ص12.

[2]-ابن رشد الجد، المصدر السابق، ج2، ص، ص1321-1327.

[3]-**المعجب**، ص235.

[4]-**الصلة**، ج1، ص233، رقم الترجمة333.

ذلك نقول أنّ السلطة السياسية قد تدخلت لإنتاج معرفة دينية خاصة وفرضت تداولها ونشرها بين النّاس لأسباب محددة.

إنّ صورة الفقيه الحالم والمدبر عن أمور الدنيا سرعان ما اضمحلت وتلاشت في المجتمع لتحل محلها صورة الفقيه المقبل على ملذات الحياة، الطامع في المناصب العليا، وهو ما عكسته أمثال العامة التي صورت جشعهم، وعدم احجامهم عن أخذ العطايا بقولهم: "**أَسْرَعُ مِنْ يَدْ فَقِي(فقيه) إِذَا قَلِ خُذْ**"[1]، كما نوهت إلى ضرورة الابتعاد عنهم وعدم التعامل معهم ومن ذلك "**خَافْ الله وَاتَقِيهْ وَلاَ تُعَامِلْ فَقِيهْ**"[2].

يشير كذا إمام الزجالين ابن قزمان في أحد أزجاله إلى فساد أخلاقهم متظاهرين بالتقوى والصلاح أمام النّاس[3]، ولعل هذا التشنيع على الفقهاء جاء من البون الشاسع بين حقيقتهم وصورة الفقيه المثالي التي ما فتئت تتغير، وعلاوة على هذا كان هؤلاء الفقهاء يقومون بأخذ الرشوة لاسيما القضاة منهم[4]؛ كما تثبت لنا بعض الشواهد التاريخية أنّ بعضهم لم يتورع عن التعامل بها؛ حيث دفع أبو الأصبغ سليمان بن أبي غالب العبدري(ت586هـ/1190م) ألف دينار رشوة ليخرج أخيه من سجن مالقة[5]؛ ولا جرم أن

1-الزجالي أحمد أبو يحي، **أمثال العوام في الأندلس، مستخرجة من ري الأوام ومرعى السوام في نكت الخواص والعوام**، تح، شر، محمد بن شريفة، منشورات وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي، المغرب، د.ت، ق2، ص199، المثل رقم 509.

2-نفس المصدر، نفس الصفحة، المثل رقم 924.

3-**ديوان ابن قزمان القرطبي، إصابة الأغراض في ذكر الأعراض**، تح، فيديريكو كورنيتي، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، المغرب، ط1، 2013، ص420، الزجل رقم 143، وفي هذا الصدد يقول:

وَفَقِيــهْ النُّوَارْ إِنَّمَا الخَيْرِي
بِالنْهَارْ يْوَرِي وْقَارْ وَتَرَى بَيْعُ مُرِي
وَإِذَا كَانْ اللِيلْ يَمْضِي لَلْكَاسْ يَجْرِي

4-البادیسي عبد الحق بن إسماعيل، **المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف**، تح، سعيد أعراب، المطبعة الملكية، الرباط، 1993، ص131.

5-ابن الأبّار أبو عبد الله، **المقتضب من كتاب تحفة القادم**، تح، إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، القاهرة، بيروت، ط3، ص1983، ص183.

تكون أفعالهم تلك مدعاة للهجاء من قبل بعض الشعراء؛ فهاهو الشاعر ابن طراوة (ت528هـ/1133م) يهجو فقهاء مالقة لأخذهم الرشوة بقوله:

إِذَا رَأُوا جَمَلاً يَأْتِي عَلَى بُعْدٍ مَدُّوا إِلَيْهِ جَمِيعًا كَفَ مُقْتَنِصِ

إِنْ جَئْتَهُمْ فَارِغًا لَزُّوك فِي قَرَنٍ وإِنْ رَأُوا رَشْوَةً أَفْتُوكَ بِالْرَّخْصِ[1].

حاول بعضهم دفع الرشوة من أجل الحفاظ على مناصبهم، ونسوق مثالا عن ذلك في أحد الموثقين الذي طلب من السلطان أن يقصّر خطة التوثيق عليه دون غيره[2]، ولا مناص أن تفضي هذه الوضعية إلى تردي حالة الخطط الدينية القائمة بشؤون المسلمين، إذ تساهلوا في أمور الدين من أجل إرضاء الرغبات وتغاضوا عن تلك الانحرافات التي أسفرت عن ضعف الوازع الديني باعتباره أقوى الضوابط الاجتماعية[3]، وهو ما عبر عنه المالكي أبي بكر بقوله:" كان فقهاء السلطة ظلمة يبررون جورهم بآراء تحريم الحلال وتحليل الحرام إلى حد تحليل الربا"[4].

وقد كانت أفعالهم هذه كانت مثار سخط واستهجان من قبل الرعية التي كثيرا ما رفعت شكواها إلى الحكام بشأن جور بعض القضاة، كما فعل أهل الجزيرة الخضراء الذين اشتكوا ليوسف بن تاشفين جور قاضيهم ابن عبد الخالق[5]، ولربما أفضت هذه الوضعية المتردية للمنظومة الفقهية منهجا وسلوكا إلى ضعف آليات التنظيم والضبط الأخلاقي في المجتمع وربما هذا ما تكشفه لنا تلك الأبيات التي قالها ابن مغاور الشاطبي في وصف الحالة المتدهورة لخطة القضاء والقائمين عليها بقوله[6]:

1-ابن الأبّار، **المقتضب**، ص64.

2-ابن سهل أبو الأصبغ عيسى، **الأحكام الكبرى أو الإعلام بنوازل الأحكام وقطر من سير الحكام**، تح، يحي مراد، دار الحديث، القاهرة، 2007، ص325.

3-ابن صفوان أبو بحر، المصدر السابق، ص81.

4-**رياض النفوس في طبقات علماء افريقية وزهادهم ونسّاكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**، تح، بشير البكوش، مرا، العروسي المطوي، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1994، ج1، ص409.

5-الونشريسي، المصدر السابق، ج10، ص15.

6-ابن صفوان أبو بحر، المصدر السابق، ص39.

الحَمْدُ لله بَلَغْنَا المُنَى لاَحَدَ فِي الخَمْرِ وَلاَ فِي الغِنَا
قَدْ أَحَلَّ القَاضِي لَنَا ذَا وَذَا وَإِنْ شَكَرْنَاهُ أَحَلَّ الزِّنَا

لا غرو إذن أن يعرف المجتمع الأندلسي خلال هذه الفترة ارتكاب بعض التجاوزات التي دفعت بابن عبدون إلى أن ينظر إليه نظرة تشاؤمية عبر عنها قائلا: "...وبالجملة فإنّ النّاس قد فسدت أديانهم...، وإنّما الدنيا فانية والزمان على آخره..."[1]، ويضعنا هذا الأمر في الواقع أمام أزمة أخلاقية نخرت هذا المجتمع، جاعلة من الخطاب الديني عاجزا عن مجابهتها واحتوائها مكتفيا بأسلوب النهي والمنع، ويكفينا الاطلاع على كتب الحسبة لنتبين ذلك.

3-الأسباب الاجتماعية: طرح وتفسير

قبل الخوض في دراسة الأسباب الاجتماعية التي أدت إلى بروز ظاهرة الانحراف في المجتمع الأندلسي علينا أن نقر أنّه من الصعوبة بمكان الوقوف على هذه الأسباب لصعوبة دراسة هذا المجتمع خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين (ق11-12م) بمختلف قضاياه وظواهره، بالنظر إلى ما ينطوي عليه من تناقضات وما شهده من تحولات وتطورات تجعل من مهمة الباحث الذي يسعى إلى سبر أغواره صعبة، لأنّ أي انحراف عن فهم تلك التحولات سيفضي بنا إلى تأويلات وتفسيرات واهية لا أساس لها من الصحة.

أ-أثر التمازج الإثني في ظاهرة الانحراف.

تكاد تتفق مختلف الدراسات التاريخية التي تصدت لدراسة التركيبة الاجتماعية الأندلسية، أو دراسة أحد عناصرها خلال عصري الطوائف والمرابطين[2]، أنّ هذا المجتمع

[1]-**رسالة في الحسبة**، ص46.

[2]-Francisco Javier Simonet, **Historia de los Mozarabes de España**, La Real Academia de la historia y puplicada a sus expersas, Madrid, 1903/ 1998 , p p(29-52) /M'hammad Benaboud, **Sevilla en el siglo XI el reino Abbadid de Sevilla(1023-1091)**, prologo, Emanuel Gonezalez jimenez, Biblioteca de Temas Sevillanos, Sevilla,1992.

كان مزيجا من العناصر الإثنية المختلفة من عرب، وبربر، وصقالبة، بالإضافة إلى المسالمة، والمولدين، وكذلك اليهود، والجدير بالإشارة أننّا لن نتعمق في الحديث عن التركيبة الإثنية هنا، فقد أسهبت بعض الدراسات الحديث عنها، ولأنّ غايتنا تنصب في الواقع على دراسة مختلف تأثيراتها المتبادلة وأثرها على ظاهرة الانحراف في محاولة منّا للتأكيد على فرضية انتقال بعض العادات الشاذة والسلوكات المغايرة بين عناصر هذه التركيبة البشرية، أو بالأحرى انتقالها من أهل الذمة نصارى كانوا أو يهودا إلى مسلمي الأندلس.

يبدو أنّ دراسة طبيعة العلاقة السائدة بين مختلف تلك العناصر الاثنية وأبعادها الاجتماعية أمرا في غاية الصعوبة؛ فلا ننكر أنّنا بإزاء قضية شائكة لطالما عرفت جدلا واختلافا في تحديدها بين الدارسين والباحثين الذين انقسموا إلى اتجاهين أحدهما يقر بوجود تجانس اجتماعي بينها، مشيدا بدور العقيدة الاسلامية في الجمع بينها وهو الاتجاه الذي يمثله الباحث ليفي بروفنسال" Lévi Provençale "[1]، بالإضافة إلى انسجام الوسط الجغرافي وفق ماذ هب إليه الباحث أحمد الطاهري[2]، بينما ثمة اتجاه آخر مناقض تبنى فكرة الصراع الاثني، وعده المحرك الأساس أو القوة المنعشة لهذا المجتمع، ذلك أنّ الشعور بالانفراد والمعارضة بين العرب وغيرهم ظل قائما في عهد الطوائف، وهو رأي الباحث بير غيشار" Pierre Guichard "[3].

ومهما يكن من أمر؛ فإنّه من الخطأ القول بانقسام المجتمع الأندلسي إلى طوائف عرقية، بتفكك عرى الخلافة وانقسامها إلى كيانات سياسية، صحيح أنّ تلك الكيانات

-إبراهيم القادري بوتشيش، **مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس خلال عصري المرابطين**، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، د.ت.

[1]-Lévi Provençale, **L'Espagne musulmane au X e siècle Institutions et vie sociale**, Maison neuve et Larose, Paris, 2002, p06.

[2]-أحمد الطاهري، **عامة قرطبة في عصر الخلافة**، منشورات عكاظ، الرباط، 1989، ص139.

[3]-Pierre Guichard‹ **Structures sociales" orientales " et "occidentales "dans L'Espagne musulmane**‹ civilisation et sociétés‹ Mouton‹ Paris, 1977‹ p315.

اكتست طابعا طائفيا وعرقيا غير أنّ تأثيرها اقتصر على الجانب السياسي فحسب؛ إذ بقيت نفس التركيبة البشرية المشكلة لخيوط النسيج الاجتماعي منذ عصر الخلافة، وغني عن القول أنّها انصهرت فيما بينها مشكلة لحمة اجتماعية أزالت كل الفوارق بينها، ومن المؤكد أيضا أنّ تلك العناصر لم تبلغ درجة من النضج الشعوبي والوعي القومي الذي سيسمح لها بتكوين كيانات تجتمع فيها كل طائفة بمنأى عن الأخرى.

إنّه لمن الخطأ كذلك أن نقيس معيار مجتمع عصر الخلافة على مجتمع القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11-12م) لأنّ التغيرات السياسية والاقتصادية التي شهدها المجتمع خلال هذه الفترة قد أعادت صياغة العلاقات بين القوى الاجتماعية على أساس معطيات أخرى ليست عرقية، وإنّما معطيات اقتصادية وثقافية، لذلك تلاشت فعالية هذا الأخير في إدارة دفة المجتمع الأندلسي[1].

لقد كان لإنحلال الروابط القبلية بربرية كانت أم عربية دور كبير وهام في الاندماج الاجتماعي لمختلف العناصر العرقية لدرجة أضحى فيها التخلي عن تلك الانتماءات من مميزات القرن الخامس الهجري/11م[2]، وقد بدا هذا واضحا في كتب التراجم والطبقات، وذلك من خلال التعريف بالعديد من الأعلام؛ حيث أصبح انتماؤهم الهوياتي مرتبط بالمجال المكاني أو الجغرافي؛ فامتزج بذلك انتسابهم إلى مدنهم بانتمائهم القبلي؛ وحلت صفة السرقسطي، والقرطبي، والغرناطي[3]، إلى جانب النسب التجيبي والحضرمي[4] ، وهو ما يتنافى مع ما ذهب إليه أحد الباحثين من أنّ تلك العناصر قد حافظت على بنيتها

---

[1]-امحمد بن عبود، المرجع السابق، ص177.

[2]-امحمد جبرون، **الفكر السياسي في المغرب والأندلس في القرن الخامس الهجري، تشكيل الهوية السياسية في المغرب وتكريس الفتنة في الأندلس**، دار أبي رقراق للنشر والتوزيع، الرباط، ط1، 2008، ص، ص65-66.

[3]-ابن عبد الملك محمد المراكشي، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، تح، إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ج4، ص34، رقم الترجمة34، ص184، رقم الترجمة 341/ أنظر كذلك، ج5، ص11، رقم الترجمة5.

[4]-الخشني، **قضاة قرطبة وعلماء افريقية**، نش، السيد عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1953، رقم الترجمة 15، و16، ص، ص28-30.

القبلية والعشائرية[1]، استنادا على رؤية عرقية بحثة بعيدة عن أية تحليلات واقعية تمثل معالم المجتمع الأندلسي خلال تلك الفترة.

ولن نسهب أكثر في الحديث عن هذه الإشكالية؛ إذ لسنا في موضع يتسع فيه المجال للحديث عن المكون الاجتماعي وما أثاره من جدل؛ فنحن في غنى عن التذكير بمختلف صور التبادل والتأثير بين المسلمين وغيرهم من الطوائف لاسيما النصارى منهم؛ ففضلا عن الزيجات والاحتفال بالأعياد[2]، والتأثيرات اللغوية[3]، والاعتماد على التقويم العجمي[4]، وغيرها من مظاهر التبادل والتأثير السارية في المجتمع، لا ننكر أنّه وجدت ظواهر أخرى كان لها تأثير بالغ على مستوى المظاهر السلوكية أو بالأحرى على النسق القيمي والأخلاقي في المجتمع.

يذهب علماء الاجتماع للقول بأنّ التنوع في التركيب الاجتماعي يعد مصدرا من مصادر الانحراف؛ إذ يتطلب ذلك من الفرد اتباع قيم متناقضة في مركزين يقع كل منهما في قطاع مختلف من هذا التركيب لكل قيمه الاجتماعية والثقافية[5]، وبالنظر إلى موقع الأندلس ضمن نسقين مختلفين أحدهما عربي إسلامي والآخر غربي مسيحي، جعل منها هذا الموقع محطة للتواصل والتأثير المتبادل بين هذين النسقين، ومما لاشك فيه أن يقبل مسلمو الأندلس على تقمص بعض المظاهر السلوكية النصرانية بدافع المحاكاة والتقليد للآخر.

---

1 -Pierre Guichard‹ op-cit , p, p 314-315.

2-خديجة قروعي، **ظواهر اجتماعية مسيحية واسلامية في الأندلس من الفتح الإسلامي إلى نهاية عصر الإمارة(92هـ/711م-316هـ/929م)**، دار النايا للنشر والتوزيع، دار المحاكاة للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2012، ص، 248، ص، 400/ محمد الأمين ولد الآن، "**صور من التأثير المتبادل بين المسلمين وأهل الذمة**"، مجلة الوسيط، العدد11، المعهد الموريتاني للبحث العلمي، الجمهورية الإسلامية الموريتانية، 2011، ص36.

3-Isidro de las Cagigas‹ **Minorias etinco-religiosas de la edad Española" Los mozarabes**‹" Instituto de Estudios Africanos‹ Madrid, 1947‹ tom1, p270.

4-الثقفي عبد الله بن حسين بن عاصم، **الأنواء والأزمنة ومعرفة أعيان الكواكب في النجوم**، تح، نوري حمودي القيسي، نايف الديلمي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1996، ص، ص65-115.

5-جليل وديع شكور، **أمراض المجتمع الأسباب، الأصناف، التفسير، الوقاية والعلاج**، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 1998، ص، ص85-86.

إذا كان تأثير الإسلام قد دفع بالعديد من النصارى إلى التخلي عن ديانتهم والدخول فيه؛ وفق عقود تقر باعتناقهم للدين الإسلامي[1]؛ فإنّه لا يخفى علينا ما كانت تفعله الروح النصرانية في المجتمع الأندلسي أين امتدت تأثيراتها نحو أنماط سلوكية معينة استعارها الفرد الأندلسي عن طريق التفاعل الاجتماعي والتأثير المتبادل، ومما يدل على أنّ للبيئة الاجتماعية دورها في انتقال بعض العادات الشاذة، ما جاء على لسان العامة " **إِخْطِ مَعَ الْجْمَاعَ ولاَ تُصِبْ وَحْدَكَ**"[2]، وعليه ليس جزافا أن تعمد الكتب الفقهية وكتب الحسبة وتلك المؤلفة في البدع إلى تنظير وتأطير حدود العلاقة بين المسلمين وغيرهم من أهل الذمة فللأمر مغزاه.

إنّ طبيعة الحياة الاجتماعية لبعض نصارى الأندلس بما تحمله من تهتك ومجون، جعلت من الخطاب الديني يتشدد في قضية التعامل معهم وفق أحكام معينة؛ فمن رسالة رد بها أبي الطيب بن منّ الله(ت493هـ/1098م) على ابن غرسية في التفاضل بين العرب والعجم، نتبين حجم التفسخ والانحلال الذي عرفه بعض نصارى الأندلس بقوله: "...المباضعة عندكم كالمراضعة...تبيحون ولوج العلوج على بدور العدوج، والزنا عندكم سنا والفجار بينكم فخار..."[3].

وجدت العديد من القنوات التي ساهمت في انتقال التأثيرات الاجتماعية من نصارى الأندلس إلى مسلميها، ويعد الزواج والمصاهرة أبرزها، ذلك أنّ الدين الإسلامي قد أحل زواج المسلم بالكتابية واتخاذها أم ولد، كما أقر لها كامل الحقوق مثلها في ذلك مثل الزوجة المسلمة، بل وأصبح هذا الزواج تقليدا شائعا لدى أهل الأندلس خاصتهم وعامتهم[4]. لدرجة أنّ بعض كتب الشروط والوثائق خصصت له عقود تحت

---

[1]-تسمى هذه العقود" **عقد إسلام كافر**"، أبو إسحاق الغرناطي، المصدر السابق، ص35.

[2]-الزجالي، المصدر السابق، ج2، ص33.

[3]-ابن بسام، المصدر السابق، ق3، مج2، ص726.

[4]-خالد حسن محمد الجبالي، **الزواج المختلط بين المسلمين والإسبان من الفتح الإسلامي للأندلس وحتى سقوط الخلافة(92-422هـ)**، مكتبة الآداب، القاهرة، د.ت، ص، ص48-62.

عنوان " **مناكح أهل الكتاب**"[1]، يتضمن كافة الإجراءات القانونية والشرعية المتبعة في هذا النكاح ويستثني منه أن يعقده مسلم لأنّ ذلك من اختصاصات أوليائهم.

تجدر الإشارة إلى أنّ فقهاء المذهب المالكي ذهبوا إلى كراهة مثل هذا النكاح، "لئلا يولد فيهم أولادا فيتنصروا وتجري عليهم أحكامهم"[2]، وقد يكون من المفيد أن نكشف هنا عن دوافع الفقهاء التي جعلتهم يتخذون هكذا موقفا، ولربما كان للخصائص المتوارثة دور كبير في ذلك؛ فإلى جانب الخصائص الفيزيولوجية التي يحملها الأبناء كالشقرة مثلا؛ إذ ذكر ابن حزم "أنّ خلفاء بنو أمية كانوا شقرا نزاعا لأمهاتهم، حتّى صار ذلك فيهم خلقة"[3]؛ فإنّه من المحتمل أيضا أنّ يحمل هؤلاء بعض الخصائص السلوكية المتوارثة، وهو ما أشار إليه القاضي أبي بكر بن العربي[*] بقوله:" أنّ ابن الزوجة الكتابية معرض لشرب الخمر وأكل الخنزير"[4]. وإن كان الاحتمال الأكثر ورودا هو أن يعمد أزواجهن وأولادهن إلى مسايرتهن في بعض المظاهر الاجتماعية بحكم التفاعل الاجتماعي والتأثير[5].

---

[1]-الجزيري علي بن يحي، **المقصد المحمود في تلخيص العقود**، درا، تح، أسونثيون فريرس، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، الوكالة الاسبانية للتعاون الدولي، مدريد، 1998، ص43.

[2]-ابن العربي أبو بكر، **أحكام القرآن**، راجع أصوله وخرج أحاديثه، وعلّق عليه، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003، ق2، ص46.

[3]-**طوق الحمامة**، ص131.

[*]-محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن العربي المعافري الإشبيلي(ت543هـ/1148م)، فقيه وصوفي، وأصولي ، رقم الترجمة ومحدث من جلة علماء الأندلس، كانت له رحلة إلى المشرق سنة500هـ/1106م، ولي قضاء إشبيلية وبعدها قرطبة، له مؤلفات منها، القواصم من العواصم، أحكام القرآن، القبس من شرح موطأ مالك بن أنس، الضبي، المصدر السابق، ص، ص92-99، رقم الترجمة179/ابن بشكوال، المصدر السابق، ج3، ص، ص855-857، رقم الترجمة 1305.

[4]-**كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**، در، تح، عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1992، ج2، ص711.

[5]-محمد بن ابراهيم بن صالح الحسيني أبا الخيل، **جهود العلماء الأندلس في الصراع مع النصارى خلال عصر المرابطين والموحدين(483هـ/1090م-640هـ/1246م)**، دار أصداء المجتمع للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، د.ت، ص463.

وهكذا يتبين لنا الدافع الحقيقي من وراء تشدد الفقهاء بشأن اختيار الزوجة لِمَ له من أهمية قصوى في الجانب الاجتماعي لأنّ دورها يتعدى نطاق الأسرة ليشمل المجتمع برمته، وأبرز مجال قد تؤثر فيه هو مجال الإصلاح؛ إذ لاريب في أنّها تتحمل الوزر الأكبر منه؛ فعلى عاتقها تتم عملية التنشئة الصحيحة، وبذلك يكون صلاح المجتمع مرهون بها وبما تقدمه من نشء صالح، ويظهر من أمثالهم " **مَنْ رَبَا صْغِيرْ مَا يَنْدَمْ**"[1]، أهمية التربية الأخلاقية الصحيحة التّي تكفل أفرادا ذوي شخصية سوية[2]، وعليه لا يخفى علينا ما قد يفضي إليه هذا الزواج من تأثيرات هامة على الأسرة والأبناء، بل وعلى المجتمع بأجمعه، ولا غرو أن يعمد الفقيه الحضرمي إلى نصح الأزواج بحسن اختيار الزوجة وضرورة توافر خصال منها، طيب الأصل، وحسن الخلق، وكمال الدين[3].

إنّ تأثير أهل الذمة في المجتمع أوضح ما يكون في تلك العلاقات غير الشرعية التي نشأت غالبا بين المسلمين والنصرانيات، ولا نستغرب ونحن نتصفح الأدبيات التاريخية من أنّ نجد أحدهم يعمد إلى تنظيم قصيدة مضيفا عليها مسحة دينية مسيحية من التثليث والزنار، والانجيل والكنيسة، بدافع كلفه بنصرانية تدعى" نويرة"[4].

قد نجانب الصواب إذا اعتقدنا أنّ هذه العلاقات وليدة القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11-12م) فقط؛ فمن المرجح أنّها وجدت منذ فترة مبكرة في المجتمع الأندلسي على أقل تقدير منذ القرنين الثالث والرابع الهجريين (ق09-10م)، أين تغنينا بعض الإشارات في البرهان عن ذلك؛ فسليمان بن جودي أمير العرب المنتزين بمدينة غرناطة قتل في دار عشيقة يهودية[5].

---

[1]-الزجالي، المصدر السابق، ص321.

[2]-عباس صباح، المرجع السابق، ص89.

[3]-**كتاب السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة**، تح، محمد حسن محمد حسن اسماعيل وأحمد فريد المزيدي، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003، ص68.

[4]-ابن بسام، المصدر السابق، ق1، مج2، ص537.

[5]-ابن عذاري، المصدر السابق، ج2، ص134.

ومن المفارقات العجيبة أنّ تنتشر هذه العلاقات بين الرجال أيضا؛ إذ برز نوع من الميل إلى الفتيان من أهل الذمة؛ فهذا أبو الحسن الزقاق كلف بحب فتى يهودي، كان يجلس معه وينادمه، حتى أنّه جاهر بذلك في أبيات شعرية تعجب فيها من كونه مسلم ولكن أفضل أيّامه السبت وهو اليوم الذي ينادمه فيه من يحب[1]، ولا مراء أن تؤدي مثل هذه الممارسة إلى بروز انحراف سلوكي تجسد في ظاهرة عشق الغلمان، كما لا ريب أن تسفر كذلك عن انحراف فكري وعقدي جعل من بعضهم لا يجد غضاضة في الجهر بحبه للمسيحية أو تأليف الكتب في تفضيلها[2].

ومن جهة أخرى أدت الروابط الاجتماعية بين النساء إلى إقدامهن على زيارة الكنائس، وهو ما استنكره ابن عبدون الذي نهى عن ذلك لما ينجر عنه من عواقب أخلاقية وخيمة، لأنّ القسيسين اتصفوا بالفسق وألفوا ارتكاب الزنا واللواط[3]، على أنّ ارتيادهم لها عد من الأمور العادية في المجتمع الأندلسي؛ فهذا ابن شهيد يصور لنا مشهدا لليلة قضاها في إحدى كنائس قرطبة يقال لها دير حنة بأسلوب قصصي سردي، حيث يسرد علينا الطريقة التي حصّل بها خمرا عتيقة من إحدى راهبات هذه الدير، وذلك حينما طرقها ليلا رفقة أحد أصدقائه، كما يروي لنا أيضا ما حدث بينهما من حوار ماجن في جو من المرح[4].

تدعم هذا القول رواية الإدريسي عن إحدى كنائس الأندلس؛ فقد كانت هذه الكنيسة مقصدا للزوار من مختلف الطوائف الدينية، خاصة وأنّها تصدت لتقديم خدمات اجتماعية جليلة لقاصديها؛ فلا سبيل لأحد من مجتازيها الخروج منها حتى يأكل من

---

[1]-المقري، **نفح الطيب**، ج3، ص19.

[2]-**طوق الحمامة**، ص278.

[3]-**رسالة في الحسبة**، ص48-49.

[4]-**رسالة التوابع والزوابع**، درا، بطرس البستاني، دار صادر، بيروت، 1996، ص، ص105-106.

ضيافتها[1]، ومن المرجح أن تكون الاحتفالات الخاصة بالأعياد النصرانية التي كانت تقام في الكنائس دور في اقدام المسلمين على ارتيادها[2].

إنّ المتأمل في الخطاب الديني للفقيه ابن عبدون يجد أنّه تميز بالحدة تجاه أهل الذمة؛ فعلاوة على منعه للنساء من دخول الكنائس[3]؛ فإنّه تشدد أيضا في مسائل أخرى كإجبار القسيسين على الزواج والختان[4]، وذهب أبعد من ذلك حينما دعا أهل الذمة إلى امتهان مهن وضيعة كحمل الأزبال[5]، وبدوره تشدد الجرسيفي في قضية اللباس؛ إذ دعا إلى تميزهم بلباس خاص يختلف عن لباس المسلمين[6].

ومن غير المستبعد أن يكون لموقف النصارى العدائي تجاه المسلمين كلما مالت الكفة لصالح القوى النصرانية في الصراع السياسي، كما هو الحال بالنسبة للمعاهدين الذين انضموا لغزوة ألفونسو المحارب على غرناطة سنة 520هـ/1126م[7]. ولا نستثني من هذا كله ما بلغه هؤلاء من نفوذ داخل المجتمع، وما حازوا عليه أيضا من ثروة نتيجة الحرية التي منحت لهم والتسامح الديني الذي حظوا به في ظل مجتمع كفل لهم مشاركة واسعة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية[8]، كلها عوامل دفعت بابن عبدون وغيره من فقهاء الحسبة إلى انتهاج مثل هذه الشدة، ويفهم من موقفهم أنّ تلك النواهي ماهي إلاّ انعكاس لأحداث وقعت في المجتمع حقا، كما يفهم منها أيضا بروز التأثير الاجتماعي

---

[1]-**المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس**، مأخوذ من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، طبع بمدينة ليدن، د.ذ.ب، 1863، ص، ص105-106.

[2]-Isidro de las cagigas، op-cit، tom2, 1948، p406.

[3]-ابن عبدون، المصدر السابق، ص49.

[4]-نفس المصدر، ص48.

[5]- نفسه، نفس الصفحة.

[6]-**رسالة الجرسيفي في الحسبة**، ص122.

[7]-ابن عذاري، المصدر السابق، ج4، ص، ص72-73/عبادة كحيلة، **تاريخ النصارى في الأندلس**، دار الكتاب الحديث، القاهرة، د.ت، ص، ص175-177.

[8]-بوتشيش، **مباحث**، ص، ص 76-81.

الأقوى من نظيره الديني وتجاوزه له تحت غطاء العادات والتقاليد والعرف السائد في المجتمع، لذلك انبرى هؤلاء لتشديد لهجتهم للحد منها.

يقتضي بنا الحديث عن التأثيرات السلبية لأهل الذمة على المجتمع، الإشارة إلى عادة شرب الخمر، وحسبنا أنّ أعوان القاضي أبا بكر ابن العربي عثروا على رجل يحمل خمرا ادعى أنّه يحملها لخادمته الرومية[1]، وعلى الرغم من احتيال العديد من معاقري الخمور لطمس حجتهم بدعوى جلبها لإيمائهم وجواريهم؛ غير أنّه لا يخفى علينا حقيقة ما كانت تخلفه فئة الجواري من تأثيرات سلبية على المنظومة الاجتماعية، وهي ظاهرة تستلزم المزيد من البحث والتدقيق في سياقها التاريخي والاجتماعي باعتبارهنّ إحدى الفئات المكونة لحركية المجتمع، لها نشاطها ووضعيتها وأدوارها، وفي هذا السياق لا بأس نشير إلى تأثيرهن الأخلاقي لما حملنّه من ثقافات مغايرة؛ فشيوع أسواق النخاسة وبيوت القيّان كان له دور كبير في انتشار الجنسانية في المجتمع الأندلسي، وما وجود جواري اللذّة اللواتي حاولن مزاحمة المرأة الحرة في نيل الحظوة لدى الرجل بامتاعه[2]. إلاّ دليل على تأثيرهن في سلوكيات المجتمع من جهة، وعلى الحظوة التي تبوأنها من جهة ثانية، ويكفي العودة إلى كتاب طوق الحمامة للتأكد من الحظوة التي نالتها الجواري في المجتمع الأندلسي[3].

أدت المعاملات التجارية بين أهل الذمة والمسلمين إلى وجود نوع من التجارة في المحرمات، تصدى إليها ابن رشد الجد في نوازله، حينما عالج هذه المسألة من خلال فتوى حدد فيها وجوه التعامل التجاري بين أهل الذمة والمسلمين[4]. ولم تقتصر المسائل

---

[1]-ابن عذاري، المصدر السابق، ص، ص93-94.

[2]-هيثم سرحان، **خطاب الجنس في الأدب العربي القديم**، المركز الثقافي، الدار البيضاء، ط1، 2010، ص، ص72، 117.

[3]-رقية بن خيرة، " **صورة المرأة الأندلسية من خلال كتاب طوق الحمامة في الألفة والآلاف لابن حزم الأندلسي(ت456هـ/1064م)** "، مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، العدد5-6، مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية، جامعة معسكر، جوان2014-2015، ص250.

[4]-**المسائل**، ج2، ص862.

التي عالجتها النوازل الفقهية على الجانب التجاري وحسب، وإنّما شملت أيضا حسن الجوار وعدم الإضرار كما هو الحال بالنسبة للحكم الذي أصدره أحد الفقهاء بشأن سكنى يهودي بين المسلمين وثبوت أذيته لجيرانه بشربه الخمر[1].

وفي السياق ذاته عمد بعض فقهاء الحسبة كابن عبد الرؤوف إلى منع اليهود المتهمين ببيع الخمر من الجلوس في أبوابهم قائلا:"...ويمنع من جلس عند بابه من اليهود المتهمين ببيع الخمر لأنّه تعريض لأنفسهم بذلك"[2]، ومهما اختلفت القنوات التي انتقلت عبرها مختلف التأثيرات النصرانية إلى النسق الاجتماعي الإسلامي؛ فإنّها حتما أدت إلى وقوع بعض التجاوزات أقل ما نقول عنها أنّها تعدت على المنظومة القيمية، وأفضت إلى بروز ظاهرة الانحراف السلوكي في المجتمع الأندلسي.

ب-مسألة التراتبية الاجتماعية وظاهرة الانحراف:

لا يمكننا أن نختزل المؤثرات الاجتماعية على ظاهرة الانحراف في المجتمع الأندلسي في مؤثر واحد، لأنّ القراءة السوسيوتاريخية لهذه الظاهرة لا يحددها معطى اجتماعي واحد متمثلا في تباين التركيبة الاثنية وتمازجها، وتأثيراتها المتبادلة وحسب، وإنّما تحدده معطيات أخرى كالتفاوت في البناء الطبقي، والذهنية السائدة، والرؤية الثقافية وغيرها من المعطيات التي تحكمت فيها.

ذكرنا سلفا أنّ المجتمع الأندلسي خلال عصري الطوائف والمرابطين شهد تحولات عميقة أفرزت حركية اجتماعية كان لها تأثيرها القوي على التراتب الاجتماعي، ويتضح هذا التأثير في إعادة صياغة التصنيف الطبقي وفق حركية تصاعدية وتنازلية، نتيجة عدم ثبات المعايير والأسس التي يتحدد بموجبها تصنيف مختلف المراكز والمواقع ضمن

---

[1]-ابن سهل، المصدر السابق ص104/ الونشريسي، المصدر السابق، ج8، ص437.

[2]-**رسالة الجرسيفي في آداب الحسبة**، ص114/امحمد جبرون، **فصول من تاريخ المغرب والأندلس، دراسات في الفكر والمنهج والمجتمع**، دار أبي رقراق، المغرب، 2013، ص109.

النسق الاجتماعي[1]، ولن نستطيع في هذا العرض السريع أن نلم بكل تلك المعايير والأسس المتحكمة فيه.

وبغض النظر عن تعددها وعدم ثباتها؛ فقد كفانا الباحث إبراهيم القادري بوتشيش عناء حصر مختلف المعايير والأسس التي تخول لفئة ما ارتقاء الهرم الاجتماعي، في حين تعدم فئة أخرى من ذلك، انطلاقا من ثلاثة اعتبارات هي ملكية الأرض، وملكية رأس المال، والوظيفة والدخل[2]، ومن هنا يتضح أنّ دور المعيار المادي في تحديد المراكز الاجتماعية والانتماء لهذه الفئة أو غيرها، مع ضرورة الإقرار بوجود خصوصيات ارتبطت بطبيعته؛ حيث عرف تطورات أعطت لمفهوم الطبقة خاصية تحكمت فيها بنية اقتصادية إلى حد بعيد.

من البديهي أن يفضي المعيار المادي والتباين في الثروة والجاه إلى التباين في البناء الداخلي لهذا المجتمع الذي أسفر عن وجود ثلاث طبقات متمايزة إحداها طبقة الخاصة بما تحمله هذه الكلمة من ثقل مادي ومعنوي، ثم طبقة الوسطى وأخيرا نجد طبقة العامة[3]، ولا نشك أنّ هذا التباين الطبقي قد أدى بدوره إلى التباين في العناصر الفاعلة في بروز ظاهرة الانحراف من منظور المركز والأطراف، أي انطلاقا من معطيات اجتماعية هامة كالغنى والترف، أو الفقر والفاقة، وقد يكون من الأجدر أن نتلافى القول بوجود صراع اجتماعي بينها، ذلك أنّ خصوصية وطبيعة بنية المجتمع الأندلسي تجعلنا

---

[1]–أحمد الطاهري، **دراسات ومباحث في تاريخ الأندلس عصري الخلافة والطوائف**، مطبعة الآفاق الجديدة، الدار البيضاء، 1993، ص14.

[2]–**تاريخ الغرب الإسلامي قراءات جديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1994، ص11.

[3]–صلاح خالص، **إشبيلية في القرن الخامس الهجري، دراسة أدبية تاريخية نشوء دولة بني عباد في إشبيلية وتطور الحياة الأدبية فيها 414–461هـ**، دار الثقافة، بيروت، 1956، ص، ص41–64/ امحمد ابن عبود، **التاريخ السياسي**، ص، ص180–188.

نتحاشى الخوض في مثل هذا الطرح الذي يجب أن يخضع لتحليلات منهجية ومعرفية تحاكي واقع هذا المجتمع أكثر[1].

إنّ البحث في مسألة التراتبية الاجتماعية وعلاقتها بظاهرة الانحراف السلوكي تقودنا حتما إلى استقصاء مسألة توزيع السلطة والقوة في المجتمع وإلى البحث في التأثير الذي يمارسه هذا التفاوت على الفئات الغنية ونظيرتها الفقيرة، بحكم أنّ المعايير والقيم الاجتماعية تتأثر تأثرا كبيرا بتوزيع القوة والنفوذ الطبقي على الخارطة الاجتماعية[2].

وإذا سلمنا بهذا الافتراض؛ فإنّه لا يصعب علينا التسليم بأنّ سن المعايير والقيم المختلفة لغرض تسييره، تتم من قبل طبقة الخاصة المتحكمة في زمامه، بحيث تعمد إلى وضع ما يتناسب ومصالحها الاجتماعية والاقتصادية، وما يحقق لها غاياتها وأهدافها، كأن تعمل على زرع بعض الأفكار والمفاهيم التي تُمكِنها من جعل الرعية تخنع لحكمها[3].

وحتى نربط بين هذه المؤشرات وأثرها على بروز ظاهرة الانحراف خلال هذه الفترة، علينا أن نتمعن أكثر في رؤية بعض المنظرين الاجتماعيين آنذاك كالقاضي الحضرمي مثلا الذي تبنى فكرة متميزة مفادها تصنيف المجتمع وفق معيار أخلاقي إلى ثلاثة أصناف تتميز كل منها بخصائص ومميزات تختلف عن غيرها؛ فالصنف الأول وأهله من ذوي الوجاهة والكرم، والصنف الثالث يجسده اللئام والسفلة، ويوجد صنف آخر يتوسطهما[4].

لا يخفى علينا حقيقة ما يختزله هذا المغزى التصنيفي من دلالات رمزية يتداخل فيها البعدين المادي والذاتي؛ فالفئة التي يتمثلها أهل الوجاهة والكرم هي بطبيعة الحال

---

[1]-امحمد بن عبود، **جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري**، تق، محمد المنوني، المعهد الجامعي للبحث العلمي، تطوان، 1987، ص، ص18-29.

[2]-أنتوني غندر وكارين بيردسال، المرجع السابق، ص280.

[3]-عصمت عبد اللطيف دندش، **الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين عصر الطوائف الثاني (510هـ-556هـ/1116م-1151م)**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988، ص284.

[4]-**الإشارة**، ص، ص45-46/ بوتشيش، **تاريخ الغرب**، ص8.

فئة استأثرت بالمركز الاجتماعي والدخل المادي، في حين أنّ فئة اللئام والسفلة هم من وجدوا في الدرك الأسفل من المجتمع، أو بعبارة أخرى هم تلك الفئة المستضعفة التي كانت تعيش على هامشه، والتي تنسب إليها مختلف الأعمال الانحرافية كاللصوصية والحرابة والدعارة والفسق فهي فئة لا خلاق لها من منظورهم، وهذا يوضح لنا مدى تأثير الوضع الطبقي والمركزية الاجتماعية في انحياز المؤرخين إلى انتماءاتهم الاجتماعية[1]، بل ويعد ذلك مصدرا للتحكم في رسم مختلف معايير الأخطاء والانحرافات الأخلاقية وغيرها من النظم القيمية التي يبني عليها المؤرخ منطلقاته وتصوراته الفكرية تجاه مختلف الفئات التي تكون إمّا في قمة المجتمع أو في قاعدته[2].

ركزت الحوليات التاريخية وغيرها من المصنفات المصدرية على ثنائية الفساد الأخلاقي والعامة؛ إذ قلما نجد انفصالا بينهما فكلما ذكرت العامة إلاّ واقترن ذكرها بصفات القدح والشتم؛ فنعتهم ابن عذاري بالسفلة والغوغاء وحصرهم في اللصوص والدعار وأصحاب الجرائم[3]، ووصفهم الطرطوشي بأهل الشر، كما وصفهم في موضع آخر بأنّهم أهل فسوق[4]، ومن ناحيته ذكرهم ابن حيّان بالحثالة[5]، في حين حصرهم إخوان الصفا في أهل البطالة والفراغ[6].

لم يقتصر هذا الوصم على مصادر الفترة وإنّما تعداه أيضا إلى الدراسات الحديثة التي انساقت هي الأخرى وراء هذه التصورات دون اخضاعها للتمحيص والنقد المعرفي والمنهجي، وفي هذا السياق يذكر لنا أحد الباحثين أنّ هذه الطبقة ضمت العناصر

---

[1]-محمود إسماعيل، **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، طور التكوين**، سينا للنشر، الانتشار العربي، القاهرة، ط4، 2000، ج1، ص243.

[2]-بوتشيش، **المهمشون**، ص، ص18-19.

[3]-**البيان المغرب**، ج3، ص60.

[4]-**سراج الملوك**، ج2، ص476.

[5]-ابن بسام، المصدر السابق، ق1، مج1، ص595.

[6]-**رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا**، لأحمد بن عبد الله، **الرسالة التاسعة في بيان الأخلاق وأسباب اختلافها وأنواعها ونكت من أدب الأنبياء وزيد من أخلاق الحكماء**، مطبعة الأخيار، د.ذ.ب، 1887، ص51.

الاجتماعية التالية: "اللصوص، المجرمين، الشحاذين، المومسين، المومسات، المتسكعين في أزقة المدن وساحاتها، الغرباء والعاطلين عن العمل، المهرجين والراقصات"[1].

إنّ سيادة الرؤية البطولية التي طغت على المتن المصدري ولاسيما النص الإخباري في ذهنية المؤرخ الوسيطي، جعلته بهمش مثل هذه الفئات ويعتم دورها ضمن المنظومة الاجتماعية؛ بحيث جعل دورها سلبيا أكثر منه ايجابيا[2]، وهذا الأمر انعكس على الكتابة التاريخية في أن جعلها ذات نظرة أحادية بعيدة عن شمولية الحدث التاريخي الذي تتشارك في حدوثه مختلف الفئات الاجتماعية الفاعلة، لأنّ مثل هذه الظواهر لا يمكننا معالجتها بمعزل عن الظروف التي أوجدت أرضية لبروزها وأوجدت عناصر اجتماعية تقبلتها كذلك، ومهما اختلفت تلك الظروف وتعددت تلك الدوافع فمن المرجح أنّ يكون الفقر وتدني المستوى المعيشي أبرزها.

لا يخامرنا الشك أنّ الفقر باعتباره الحالة التي لا يكفي فيها دخل الأسرة لتغطية النفقات والعجز عن تلبيات الحاجيات، يعد أحد أسباب حدوث بعض الانحرافات السلوكية الاجتماعية والأخلاقية كالسرقة، والحرابة، أوالبغاء المقنن، أو اللجوء إلى التحايل من أجل الكسب والمعاش كممارسة الشعوذة، أو الغش في السلع واحتكارها[3].

وفي الوقت الذي حظيت فيه الطبقة الخاصة بالثراء والجاه كان على طبقة العامة ضرورة تغطية ذلك النقص في بيت المال عن طريق أداء مختلف الضرائب والمغارم، الأمر الذي زاد من فقرها وبؤسها، حتّى أنّ كثير منهم "...أضحوا يلبسون الجلود والحصر ويأكلون البقل والحشيش..."[4]، كما كان على هذه الفئة أن تتجشم تبعات

---

[1]-عبد الله حنا، " **تحركات العامة الدمشقية**"، مجلة الطريق، العدد4، 1980، ص 88، نقلا عن أحمد الطاهري، **عامة قرطبة**، المرجع السابق، ص170.

[2]-أحمد الطاهري، نفس المرجع، ص171.

[3]-جليل وديع شكور، المرجع السابق، ص66.

[4]-ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص162.

وإكراهات المناخ مثل الكوارث الطبيعية التي كانت تعصف بالمنطقة من فترة لأخرى؛ ففي سنة498هـ/1105م اشتد القحط في بلاد الأندلس والعدوة حتى أيقن الناس بالهلاك[1].

لا ننكر أنّ هذه الفئة عدت من أكثر الفئات التي تجشمت انعكاسات الفتن والحروب السياسية، لاسيما وأنّ الفترة محل الدراسة كانت مدار صراع وحروب بين المسلمين واخوانهم المسلمين من جهة وبين المسلمين والنصارى من جهة أخرى، وأبرز ما عانت منه العامة كذلك صعوبة توفير ما يسد الرمق نتيجة ندرة بعض المواد الاستهلاكية من جهة، وغلائها من جهة أخرى، ويعطينا ابن عذاري صورة لواقع الحال من خلال رصده لأسعار بعض تلك المواد.

الجدول رقم (1): يمثل عينة من أسعار بعض المواد الاستهلاكية بعد حملة لذريق خلال الربيع الأول من سنة 487هـ/1094م من خلال كتاب البيان المغرب لابن عذاري ج4، ص38

أوزان المواد الاستهلاكية	أسعارها
رطل القمح	مثقال ونصف
رطل الشعير	مثقال ورطل
أوقية الجبن	ثلاثة دراهم
أوقية البصل	درهم
رطل البقل	خمسة دراهم
بيضة دجاجة	ثلاثة دارهم
رطل الجلد البقري	خمسة دراهم

[1]-نفس المصدر، ج4، ص45.

الملاحظ أنّ تأثيرات الحروب كثيرا ما أدت إلى ارتفاع أسعار المواد الموجهة للاستهلاك المعيشي خاصة مادتي القمح والشعير، هذا الأخير الذي لم يكن الغذاء الأساس للسواد الأعظم من الساكنة، بل وشكل العلف الرئيس للدواب في حين عرفت اللحوم نوعا من الرخص نتيجة تقلص المراعي بسبب الحروب التي أتت على الكثير من الأراضي الزراعية وأتلفت محاصيلها؛ فكثيرا ما صاحب غارات النصارى على المدن الأندلسية نهب الأراضي وإفساد الزرع[1]، وحتى نفهم مدى التأثير الذي يمكن أن يحدثه الغلاء في خلخلة الوضعية المعيشية ونربطها بظاهرة الانحراف في المجتمع الأندلسي، علينا أن نقف على دخل أجور بعض العمال لأنّه مؤشر هام تحكم في تحديد مستويات المعيشة، وإن كان تحديدها عملية بالغة الصعوبة لأنّ هذه المستويات تشمل إلى جانب دخل والأجر العمال، عناصر كثيرة ومتفاوتة تتباين فيها المجتمعات كما تتباين فيها الأفراد، كمقدار الرزق، وأحوال العمل، والأمن، والسكن، ومما يزيد العملية صعوبة ضرورة تقدير تلك الخصائص والعناصر تقديرا كميا ما أمكن مفادا بأرقام منسوبة للشخص أو الجماعة[2].

وبالرغم من صعوبتها غير أنّ السقطي يقدم لنا في هذا السياق أمثلة حية من واقع مجتمعه بحكم وظيفته كمحتسب[3]؛ إذ يمدنا بمعطيات جد هامة تخص أجرة العامل المتوسط في فرن خبز المقدرة بدرهم ونصف، في حين أنّ مالك الفرن لكي يتمكن من عجن قنطارا من الدقيق والذي تبلغ تكلفته ثلاثون درهما، عليه أن يستعين بخمسة عمال يدفع لأربعة منهم درهم ونصف، ويدفع للمتبقي ثلاثة أثمان درهم، ناهيك عن مصاريف الماء والملح التي تقدر بنصف ثمن درهم، والحطب المقدر بخمسة أثمان درهم.

---

[1]-ابن عذاري، المصدر السابق، ص38.

[2]-عبد الكريم اليافي،"**ملامح مستوى المعيشة في التاريخ العربي الإسلامي ودراسته في العصر الحاضر**"، مجلة التراث العربي، العدد9، السنة الثالثة عشر، إتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1982، ص، ص5-6.

[3]-**كتاب في آداب الحسبة**، ص، ص34-45.

وإذا جمعنا كل هذا فإنّها تبلغ ثلاثة وثلاثون درهما في حين تكون نسبة ما يبيعه ستة وثلاثون رغيفا من الخبز، وعليه يكون مقدار ما يجنيه هذا المالك من بيعه ستة دراهم فقط[1]، وفضلا على تحديده لأجرة عامل الفرن، حدد السقطي كذلك أجرة الجزار بحيث يكون مقدار ما يحققه من ربح درهمين عن كل خروف في مدة عمل تمتد من شروق الشمس، ونصف المدة بين صلاتي العصر والمغرب[2].

وعلى الرغم من أنّ الباحث أشتور "Ashtor" ذهب للقول بأنّ دخل العامة في الأندلس كان أحسن من نظرائهم في المشرق في دراسته للأسعار والأجور في المجتمع الأندلسي ومقارنتها بنظيره المشرقي[3]، ولكن يبدو جليا الشرخ الحاصل بين دخل العامل المتوسط وضعف قدرته الشرائية العاجزة أحيانا عن سد حاجياته ومتطلباته اليومية، خاصة مع تكرر موجة الغلاء من فترة إلى أخرى.

وصادف أحيانا أن تكون المدة بينها وجيزة جدا لا تتعدى أشهرا معدودة؛ فبمجرد انسلاخ شهر ربيع الأول من سنة487هـ/1094م، وصل رطل القمح ثلاثة مثاقيل غير ربع، وبدخول جمادى الأولى من نفس السنة انعدمت الأقوات، وهلك الناس نتيجة المجاعة، وزاد احتباس المطر الأمر سوءا؛ بحيث أدى إلى انتشار الوباء الذي فتك بالساكنة حتى سقط بسببه أموات كثر[4]، وكنتيجة حتمية عن ذلك التجأت العامة إلى أكل الجلود والأصماغ وعروق السوس، بالإضافة الى أكل الفئران والقطط وجيف بني آدم، ويذكر ابن عذاري أنّه هجم على نصراني وقع في الحفير؛ فأخذ باليد ووزع لحمه[5].

---

[1]-صلاح خالص المرجع السابق، ص، ص54-56/عصمت دندش، المرجع السابق، ص282/ بوتشيش، **مباحث**، ص213.

[2]-السقطي، المصدر السابق ص، ص27-28.

[3]-**"Prix et Salaires dans L'Espagne Musulmane**»، Annale Economie، Société، Civilisation، année 20، n4, 1965، p،p (669-670).

[4]-ابن عذاري، المصدر السابق، ص38.

[5]- نفس المصدر، ص39.

يبدو أنّ فترة المجاعات كثيرا ما أحدثت تحولا في المنظومة الغذائية، بسبب اختلال التوازن بين عدد السكان وكمية موارد التغذية المتوفرة في المجتمع[1]. على أنّه من الضروري الإشارة أنّ هذا الاختلال عادة ما تعاني منه طبقة العامة التي لا تسمح لها ظروفها المعيشية بتوفير أقواتها في حين نلاحظ أنّ طبقة الخاصة وصفوة المجتمع لا تتأثر بمثل هذه الأزمات.

وهذا ما يؤكده قول ابن عذاري: "...أنّه لا يصل إلى إدراك الشيء من الموجود إلا أهل الجاه"[2]، ولكي ندرك أكثر البون الشاسع بين مستوى المعيشي لكل من هاتين الطبقتين ومدى تأثره بالأزمات، نذكر ما جاء على لسان أحد الوجهاء بقوله :"... بلغت من الدنيا أطايب لذاتها؛ فأكلت صدور الدجاج، وشربت في الزجاج، ولبست الديباج، وتمتعت بالسراري والأزواج، واستعملت الشمع الوهاج، وركبت كل هملاج..."[3]، وهذا النص كفيل بأن يكشف لنا بنفسه عن تلك الفروقات الشاسعة بين مستوى المعيشة لكل من الطبقتين الخاصة والعامة.

كان من البديهي أمام هذه الوضعية المعيشية المتدنية أن يلجأ بعض الأفراد من العامة إلى احتراف أعمال اللصوصية وتشكيل حركات صعلكة، عملت على قطع السبل وتهديد المسالك حتى أنّها غدت مشحونة باللصوص والدعار[4]، كما استهدفت الإغارة على الضياع ونهبها، ومن الواضح أنّها اتخذت اللصوصية كمخرج لها من وضعها الاجتماعي

---

[1]-إبراهيم القادري بوتشيش، عبد الهادي البياض، "**ثقافة الطعام وتنوع خطاباتها في زمن المجاعات: المغرب والأندلس من القرن6 حتى القرن12/8-14 نموذجا** "، عصور الجديدة، العدد 7، 8، مخبر البحث التاريخي، تاريخ الجزائر، جامعة وهران، 2012-2013، ص31.

[2]-ابن عذراي، المصدر السابق، ص38.

[3]-ابن سماك العاملي، "**الزهرات المنثورة في الأخبار المأثورة**"، تق، تح، محمود علي مكي، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مج 20، المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، 1979، 1980، ج2، ص، ص 27-28.

[4]-ابن بسام، المصدر السابق، ق3، مج1، ص412.

والاقتصادي المتأزم في الوقت الذي اعتبرت فيه هذه الحركات تطاولا على أولي الأمر وفتنة أخلت بسنة الله في خلقه[1].

إنّ ارتكابها لمثل هذه الأعمال حركته في الواقع غريزة البقاء التي أجبرتها على انتهاج أنماط سلوكية منحرفة في ظل غياب مقومات اجتماعية واقتصادية وسيادة صراعات نفسية؛ فهاجس الخوف والقلق والاحباط الشديد من تلك الفتن والتقلبات السياسية والاقتصادية كلها تفاعلات أدت إلى استفحال هذه المظاهر الاجتماعية، في وقت عجز فيه الفرد الأندلسي عن الموازنة بين متناقضات شتى، وافتقد فيه كذلك القدرة على الامتثال للمعايير القيمية والأخلاقية التي يتطلع إليها مجتمعه.

مجمل القول، أنّ الوقوف على نظرة شمولية تطمح إلى الإلمام بكل جوانب هذه الظاهرة والإمساك بكل الخيوط المشكلة لنسيجها، أمر متوقف على الإحاطة بالعناصر الفاعلة في المجتمع التي تتشارك في حدوثها كل من موقعه ومنظوره ودوافعه المختلفة، وعليه يمكننا القول أنّ ظاهرة الانحراف في المجتمع الأندلسي ساهمت في شيوعها طبقة الخاصة والعامة على حد سواء، والمعلومات التي أشرنا إليها سلفا فيما يتعلق بفساد طبقة الخاصة تتبين صدق قولنا هذا؛ إذن حق لنا أن نقول بعد هذا العرض أنّ ظاهرة الانحراف في المجتمع الأندلسي نسجت بين مركبين متناقضين يتنازعهما هذا الثنائي رفاه وترف مادي يقابله فاقة وفقر.

---

[1]-محمود إسماعيل، **المهمشون في التاريخ الإسلامي**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2004، ص83.

4-أثر المتغيرات الاقتصادية: قراءة سوسيوتاريخية

إنّ أية دراسة علمية تنصب على التاريخ الاجتماعي وتطمح إلى التعمق في ظواهره المختلفة، وتكوين رؤية شمولية عنه، لابد لها أن تمتد إلى مساحات معرفية أخرى، وأن تأخذ بعين الاعتبار أهمية التكامل بين الجوانب الاجتماعية والاقتصادية، تلك العلاقة الجدلية هي التي ستقودنا حتما إلى إدراك عام لطبيعة تشكل ظاهرة الانحراف السلوكي التي لا يمكننا تفسيرها بإغفال تأثيرات العامل السوسيو اقتصادي. ومن المسلم به أيضا أنّ أية دراسة تطمح إلى الإلمام بالمتغيرات الاقتصادية وتأثيراتها الاجتماعية تنطلق من ضرورة البحث في واقع الاقتصاد الأندلسي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11-12م) بمختلف اتجاهاته.

إنّ الحديث عن الملامح الاقتصادية العامة في المجتمع الأندلسي، ليس بالأمر الهيّن في ظل غياب المستندات التوثيقية التي تجعل من مهمة أي باحث يسعى إلى ذلك صعبة، ومع ذلك فإنّ البحث في مضامين النتف المصدرية واستنطاق مختلف نصوصها يمكن له أن يوضح لنا بعض ملامحه وأن يطلعنا في الوقت ذاته عن خصائصه ومثالبه، والحقيقة أنّ ذلك لا يتأتى لنا إلاّ في إطار الوقوف على الاتجاهات الاقتصادية العامة؛ فمن الواضح أنّ هذه الاتجاهات هي التي تحددت بموجبها كافة القطاعات التابعة لها، بل وتحكمت في مختلف القوى الاقتصادية من زراعة، وصناعة، وتجارة، ونظم مالية نقدية، مع ضرورة الربط بينها وبين مختلف الأحداث السياسية والاجتماعية باعتبارها أبعادا مكملة لبعضها البعض.

إنّ الانطلاق من فكرة مفادها أنّ الاقتصاد الأندلسي كان كبيرا ومزدهرا بحكم أنّ الأندلس وافرة الغلات وكثيرة الصناعات[1]، تنبع من نظرة سطحية بعيدة كل البعد عن واقعه، وإذا ما أردنا أن نتعمق أكثر فيه وأن نقف في الوقت نفسه على تأثيراته في ظاهرة

[1]-ابن حوقل، **كتاب صورة الأرض**، شركة نوابع الفكر، القاهرة، 2009، ص، ص108-109/المقري، **نفح**، المصدر السابق، ج1، ص140.

الانحراف، ينبغي علينا أن نضع مقاربة أولية لواقعه ومن ثم نعمد إلى دراسته كوحدة متكاملة بكل فروعه واتجاهاته.

ويبدو أنّ اقتصاد الغنيمة والغزو أو بتعبير أدق اقتصاد المغازي على حد تعبير الباحث إبراهيم القادري بوتشيش، كان يعتمد الحرب وغنائمها موارد هامة للبنية الاقتصادية إلى جانب اعتماده على الضرائب والمصادرات[1]، كشف منذ البداية عن ضعف قاعدته وهشاشة بنتيه التي سرعان ما انهارت هياكلها أمام الأزمات السياسية والكوارث الطبيعية التي كانت تعصف بالمنطقة من فترة إلى أخرى.

إنّ هذه الغنائم بقدر ما كانت تساهم في رفع اقتصاد الدولة الغازية بما توفره لها من مداخيل إضافية بقدر ما ساهمت في إضعاف اقتصادها، ذلك أنّ النفقات الحربية التي كان يتم إنفاقها على تجهيز الحملات العسكرية ودفع رواتب الجند فاقت في الكثير من الأحيان ما قد تغنمه هذه الدولة[2]، وفي الوقت الذي شكلت فيه الغنيمة البنية التحتية لهذا النمط الاقتصادي ظلت القوى الأخرى من زراعة، وصناعة، وتجارة تؤدي أدوارا هامشية وثانوية في النظام الاقتصادي العام[3].

شكلت الزراعة حجر الزاوية في الاقتصاد الأندلسي؛ فهي "العيش كله ومنها الصلاح جله"[4]، وارتبط هذا النشاط ارتباطا وثيقا بالأرض التي عدت عماده، ومن القرائن الدالة على ذلك كثرة العقود المرتبطة بها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، ويظهر هذا من

---

[1]-**حلقات مفقودة من تاريخ الحضارة في الغرب الإسلامي**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2006، ص27.

[2]-حميد تيتاو، **الحرب والمجتمع بالمغرب خلال العصر المريني 609-869هـ/1212-1465م اسهام في دراسة انعكاسات الحرب على البنيات الاقتصادية والاجتماعية والذهنية**، مؤسسة الملك عبد العزيز للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء، 2009، ص187/امحمد بن عبود، **جوانب**، المرجع السابق، ص، ص110-111.

[3]-بوتشيش، **حلقات**، ص27.

[4]-ابن عبدون، المصدر السابق، ص05.

خلال مختلف الأنشطة الممارسة عليها[1]، ولاريب أنّ يتم تداول هذا النشاط بكثرة في البوادي لما توفره من مساحات زراعية تسمح بمزاولته.

لا يخامرنا شك في أنّ تحديد وضعية الأرض وأنواع الملكيات له أهمية كبرى في فهم التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لتاريخ الأندلس محل الدراسة؛ إذ كان لها دور كبير في تحديد المراكز الاجتماعية والوضعية الاقتصادية للأفراد ومن ثم لاجدال في أنّها تؤثر في ظاهرة الانحراف السلوكي بطريقة أو بأخرى، ولاسيما في مسائل عدة طرحت في النوازل الفقهية لعل أهمهما مسائل الغصب والتعدي، وتجدر الإشارة إلى أنّ المرحلة الانتقالية التي أعقبت سقوط الخلافة الأموية وانقسام البلاد إلى دويلات الطوائف انتزت كل منها بمنطقة معينة قد أحدثت خلخلة في نظام ملكية الأرض، ازدادت معه صعوبة تحديد شكل الملكية السائدة آنذاك، ولا تعوزنا الدلائل التي تبين لنا عظيم المكانة التي تبوأتها هذه الملكية في توجيه الصراع القائم بين تلك الطوائف؛ فمنذ البداية اتضحت أهداف أولئك المنتزين في محاولة الظفر بأخصب الأراضي الزراعية ووفرتها إنتاجا[2]، وليس أدل على ذلك من منطقة الشرف"Aljarafe" التي ضمها بنو عباد إلى جانب ما حازوا عليه من الضياع والمستغلات المشكلة لممتلكاتهم التي قدرت آنذاك بثلث ملك إشبيلية ضيعة وغلة[3]، الأمر الذي جعلهم يشكلون قوة عقارية ومالية أهلتهم لتولي زمام الحكم بإشبيلية.

لا نعدم في هذا السياق أيضا منطقة السهلة"Albarracin" التي امتلكها ابن رزين، وهي أخصب الأراضي وأوفرها إنتاجا[4]، وفي إطار سياسة توسيع الممتلكات العقارية المقترنة بالأرض لم يدخر هؤلاء الملوك وسعا في انتهاج سياسة المصادرة الهادفة

---

[1]- أبو اسحاق الغرناطي، المصدر السابق، ص، ص33-35.

[2]-أحمد الطاهري، **الفلاحة والعمران القروي بالأندلس خلال عصر بني عباد، من نظام التثمير التعاقدي إلى نمط الإنزال الإقطاعي**، مركز الاسكندرية للكتاب، الاسكندرية، 2004، ص29.

[3]-ابن الأبّار، **الحلة السيراء**، تح، حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1985، ص37.

[4]-ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص238.

إلى التقليص من نفوذ البيوتات الأندلسية النافذة في مجال العقار وامتلاك الأراضي، ففي هذا السياق عمدت الدولة العبادية إلى تصفية أموال محمد بن مروان بن زهر[1]، وما من شك أنّ مثل هذه الإجراءات الرامية إلى القضاء على هذه البيوتات من ذوي الهيئات والوجاهات في المجتمع، هي بطبيعة الحال محاولة لإزاحة كل المنافسين الاقتصاديين الذين قد تخول لهم مكتسباتهم المادية مزاحمة بني عباد على سدة الحكم.

لا يمكننا أن نغفل في هذا الجانب مبدأ الغنيمة الذي تبنته الدولة الطائفية منذ قيامها؛ فالصراعات الحربية التي طبعت التاريخ السياسي لعصر الطوائف لم تكن سوى حملات عسكرية ذات غايات اقتصادية بالدرجة الأولى حركتها ضرورة توسيع المجال الجغرافي بما يقتضيه الحصول على أراضي جديدة تكفل مداخيل أكثر إلى بيت المال أو خزينة السلطان[2]، وخير مثال عن ذلك أنّه لما سقطت شنتمرية الغرب "Santa Maria del Algarve" في يد صاحب إشبيلية، لم يتوان محمد بن إسماعيل بن عباد عن مصادرة أملاك حاكمها محمد بن سعيد بن هارون وإضافتها إلى أملاك ابنه المعتضد بالله بن عباد[3].

والحق يقال أنّ هذه السياسة المتبعة القائمة على التصفية العقارية والمالية كانت ساسة عامة وشاملة اتبعها كل ملوك الطوائف؛ فقد كان هذا دأبهم في زيادة ثرواتهم وتوسيع ممتلكاتهم؛ حيث سعى ابن رزين إلى اقتطاع عمله والإمارة لجماعته[4]، ومثله في ذلك عمد المعتصم بن صمادح إلى غصب جنّة أحد الصالحين وإلحاقها بأملاكه المسماة بالصمادحية[5].

---

[1]–المقري، **نفح الطيب**، ج3، ص432، رقم الترجمة 237.

[2]–امحمد بن عبود، **جوانب**، ص103.

[3]–ابن الأبّار، المصدر السابق، ج2، ص18.

[4]–نفس المصدر، ص180.

[5]–المقري، المصدر السابق، ج3، ص366.

انتهجت الدولة المرابطية هي الأخرى نفس السياسة فيما يتعلق بوضعية الأرض؛ فمنذ بداية حركتها تعاملت معها على اعتبارها غنيمة من حق السلطان امتلاكها، لاسيما وأنّها عدت كل الرافضين لدعوتها من الكفار الذين وجب مقاتلتهم وجعل مالهم غنيمة وفيئا بما فيها أراضيهم[1]، وعلى هذا الأساس قامت بضم أراضي ملوك الطوائف كممتلكات بني الصمادح الذين أجلوا عن ديارهم، وبنفس الطريقة تعاملت كذلك مع تركة بني عباد بإشبيلية[2].

ويبدو أنّ أعمال المصادرة والغصب طالت أيضا بيت مال المسلمين؛ حيث تعرضت بعض أملاكه للبيع مما طرح مسألة إمكانية استرجاعها[3]، ومن الواضح أنّ إقدام السلطة المرابطية على بيع هذه الأملاك جاء بعد الحاجة الماسة إلى الأموال الموجهة للتعبئة العسكرية، وهو ما دفع بالفقيه ابن الحاج لإجازة هذا البيع من أجل درء مفسدة بأخرى التي كانت تقتضي وقتئذ بيع بعض أملاك بيت المال من أجل حماية الأندلس في إطار الصراع الدائر بينها وبين الممالك النصرانية[4].

إنّ حجم المبالغ المالية المرتفعة التي كان يدرها الخراج عدت المحرك الأساس الذي نزع بالسلطة إلى الإقدام على زيادة ممتلكاتها من الأراضي الزراعية على حساب الملكيات الفردية التي عرفت نوعا من التراجع والتقلص كشفت عنه كثرة مسائل الغصب والتعدي ومصادرة الأملاك التي تعج بها المصادر النوازلية[5]؛ فكلها مظاهر تفصح عن اتجاه السلطة ومساعيها من أجل حيازة أكبر الحصص من الملكيات، ولا غرو أن تصف

---

[1]-عمر بنميرة، **النوازل والمجتمع مساهمة في دراسة تاريخ البادية بالمغرب الوسيط (القرنان الثامن والتاسع/14و15)**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، ط1، 2012، ص136/ وهو ما قامت به مع أهل السوس الذين تم أخذ أموالهم وجعلها فيئا للمرابطين، ابن أبي زرع، المصدر السابق، ص129.

[2]-ابن الأبّار، **الحلة**، ص55.

[3]- ابن الحاج، المصدر السابق، ص50.

[4]-امحمد بن عبود، ومصطفى بنسباع، المرجع السابق، ص55.

[5]-ابن رشد، المصدر السابق، ج2، ص1240/الونشريسي، المصدر السابق، ج9، ص540.

أحد مصادر الفترة خراج الأندلس بأنّها" ...أهوازية في عظم جبايتها..."[1]، وإن كانت في الواقع ما هي إلاّ محاولة لكسب نفوذ اقتصادي يسمح لها بتثبيت سيطرتها السياسية.

لا جدال في أنّ المساحات الزراعية التي تؤول ملكيتها إلى الدولة شكلت الأغلبية من مجموع الأراضي الموجهة للاستغلال الزراعي، إلاّ أنّ المتصفح لمختلف النصوص المصدرية ولاسيما النوازلية منها، والمتعقب لما ورد في متونها من معلومات متناثرة هنا وهناك، يمكنه أن يستخلص وجود ملكيات فردية في مجال البادية الأندلسية، وفي هذا الصدد تطالعنا إحدى النوازل المعاصرة للفترة المرابطية، بما يمكن أن يدعم قولنا هذا، ووفق ما ورد في أحد نصوصها أمكننا القول بوجود عقود تقر بملكية فردية لأشخاص بعينهم منها العقد المؤرخ بسنة495هـ/1101م، الذي يتضمن إقرارا بملكية خاصة لامرأة من بادية بني سليم بضواحي إشبيلية[2]، وعلى الرغم من ذلك فقد ظلت الدولة هي المالك الأول للأرض والموجه لجل النشاط الفلاحي.

والجدير بالملاحظة أنّ القيمة التوثيقة لنوازل ابن الحاج لا تقتصر على هذا الحد من الأهمية التاريخية، وإنّما تمدنا بمعلومات غاية في الأهمية عن أنواع أخرى من الملكيات الخاصة السائدة في البوادي والطرق المشروعة وغير المشروعة لانتقالها والحصول عليها، وغيرها من المعلومات التي تتصل بهذا المجال الذي لا زلنا نجهل الكثير من معالمه على حد تعبير أحد الباحثين[3].

إنّ هذا التباين في أشكال الملكية أفضى إلى التباين في أنواع العلاقات الإنتاجية القائمة بين أرباب العمل والعمال الأجراء؛ حيث وجد النمط الإقطاعي القائم على إقطاع بعض الأراضي للجند والفقهاء وبقي ساري المفعول إلى غاية القرن السادس

---

[1]-البكري أبو عبيد الله، **المسالك والممالك**، تح، جمال طلبة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003، ج2، ص383.

[2]-ابن الحاج، المصدر السابق، ص106.

[3]-Charles-Emmanuel Dufourcq، **La vie quotidienne dans L'Europe médiévale sous la domination arabe**، couronné par l' Académie française، Paris, 1977 ،p94.

الهجري/12م[1]، بالإضافة إلى نظام القبالة الذي عمد إلى انتهاجه بعض المتقبلين أو المستثمرين ممن يقومون بكراء الأراضي عن مالكيها، ثم يدفعونها للعمال الأجراء لخدمتها، محققين من وراء ذلك ربحا هاما، لاسيما وأنّ التشريعات الفقهية كانت تحفظ لهم حقوقهم؛ ففي حالات الجوائح مثلا كان يتم اعفائهم من دفع الكراء[2].

ويضاف إلى هذه الأشكال الإنتاجية أيضا، نظام المغارسة، والمزارعة، والمساقاة[3]، وهي كلها أنظمة تقتضي بتقديم المالك الأرض بينما تكون الأدوات الإنتاجية الأخرى من نصيب المزارع مقابل الربح المتفق عليه مسبقا، وكثيرا ما أفضى عدم تحديد المهام المنوطة بالعامل إلى نشوب بعض الخلافات التي طرحت بقوة في النوازل[4].

لا يمكننا أن نغفل في هذا السياق ذكر أنظمة أخرى عرفت شيوعا في إطار خدمة الأرض كالخماسة، والمرابعة، والمثالثة[5]، والمناصفة[6]، ومهما تعددت هذه الأشكال وتنوعت فمن المرجح أنّها تميزت بالطابع الاستغلالي المجسد في التشديد على الفلاحين وتقليص حصص مدخولهم من الإنتاج التي يتم تحديدها في عقود خاصة[7]، وهو ما أثر على وضعيتهم الاجتماعية والاقتصادية على حد سواء، بحيث ظلت تئن تحت وطأة كبار الملاك؛ فإلى جانب حصة الإنتاج التي تراوحت كميتها وفق ما تم الاتفاق عليه من الثلث، أو الربع، أو الخمس، أو حتى النصف؛ فقد كان لهؤلاء العمال مهمة دفع الضرائب

---

[1]-بوتشيش، **إضاءات**، المرجع السابق، ص78/عصمت دندش، المرجع السابق، ص156.

[2]- أبو اسحاق الغرناطي، المصدر السابق، ص33/ ابن رشد الجد، المصدر السابق، ج2، ص1145.

[3]-ابن العطار، **كتاب الوثائق والسجلات**، اعتنى بتحقيقه ونشره، ب. شالميتا، ف. كورنيطي، مجمع الموثقين المجريطي، المعهد الاسباني العربي للثقافة، مدريد، د.ت، ص، ص73-83/ أبو اسحاق الغرناطي، المصدر السابق، ص35/ أحمد الطاهري، **الفلاحة**، ص، ص267-276.

[4]-ابن رشد الجد، المصدر السابق، ج1، ص166.

[5]-المراكشي عبد الواحد، **وثائق المرابطين والموحدين**، تح، حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1997، ص، ص549-550/الجزيري، المصدر السابق، ص136.

[6]-الجزيري، المصدر السابق، ص136.

[7]-بوتشيش، **إضاءات**، ص79.

التي لم تكن ثابتة وإنّما تحكمت فيها العديد من الظروف المحيطة بهم خاصة السياسية منها.

إنّ الطابع الحضاري الذي عرفته دول الطوائف وحتى الدولة المرابطية، زيادة على نمط الترف الذي تخلل حياة هؤلاء الملوك والأمراء المرابطين ممن افتقدوا إلى ترشيد سياسة نفقاتهم، كانت له انعكاسات على الجانب الاقتصادي، وخاصة في الجباية التي كانت في تزايد مستمر لتعويض العجز المالي، وما أورده ابن عذراي بشأن السياسة الضريبية المجحفة المتبعة من قبل مظفر ومبارك العامريين بحق أولئك الفلاحين[1]، خير دليل على ما أشرنا إليه منذ قليل.

يبدو أنّ متاعب الفلاحين والعمال الأجراء لم تقتصر على استغلال أرباب العمل لهم ضمن علاقات إنتاجية جائرة، أو فداحة الضرائب المفروضة على خراج الأرض وما تجود به من محاصيل، بل وتحملوا كذلك انعكاسات الصراعات العسكرية الداخلية والخارجية التي استهدفت تخريب الزرع وإحراقه ونهب المواشي والمحاصيل، ولا نستغرب من اقتران أية حملة عسكرية بجملة من الأعمال التخريبية كلما تصفحنا الكتب الاخبارية وغيرها؛ ففي الحرب التي دارت بين المتوكل بن المظفر بن الأفطس(ت487هـ/1094م)، والمعتضد بن عباد لم يتورع هذا الأخير عن تدمير عمارات بطليوس، وإفساد غلاتها[2]، وكذا أسفرت غارات الملك أذفونش على موضع المقاطع من إشبيلية سنة 498هـ/1104م بسلب تلك القرى الغنائم الموفرة والأسلاب الكثيرة، وصاحب خروج النصارى إلى إشبيلية في سنة 524هـ/1129م إحراق الزرع وقطع الشجر[3].

ومن الثابت أنّ تدمير الزرع في مجتمع يقوم معاشه أساسا على الزراعة يعني هلاك السكان وافتقارهم لأنّ مدخولهم اقترن بما تجود به الأرض من محاصيل، ناهيك

---

[1]-ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص162.

[2]-ابن بسام، المصدر السابق، ق1، مج2، ص35.

[3]-ابن عذاري، المصدر سابق، ج4، ص، ص45، 83.

عن تهجيرهم عن قراهم؛ إذ آثروا النزوح عن أراضيهم وسكنى مناطق آمنة مما أفضى إلى ترك تعمير البسائط وتعويضها بالجبال والمرتفعات، وفي هذا الصدد يذكر ابن عذاري أنّ العديد من الفلاحين قد فروا عن قراهم التي أصبحت ضياعا مستخلصة للسلطة الحاكمة[1]، ولا حاجة إلى جهد كبير في توضيح العلاقة القائمة بين مخلفات الحروب واشتداد الأزمات الاقتصادية وما تخلفه من ظواهر اجتماعية سلبية.

إنّ سقوط العديد من المدن الأندلسية وبواديها أدى حتما إلى تقلص المساحات الزراعية وضياع الكثير منها، وبالتالي أسفر عن تراجع كبير في مردودية الإنتاج من مادة الحبوب؛ فسقوط مدينة كطليطلة في يد النصارى سنة 478هـ/1085م، التي عدت بواديها أكثر المناطق الأندلسية غنى بالحبوب خاصة القمح الجيد[2]، بالإضافة إلى ما تحتويه من خصائص انتاجية لهذه المادة والتي تبقى مدة طويلة لا تتغير حالها ولا تسوس حتى أنّ السلف كان يتوارثها عن الخلف[3]، قد أحدث نقصا فادحا في إنتاجه دفع ببعضهم إلى الإقدام على غصبه، ولا نستغرب إذن من وجود بعض النوازل المتعلقة بغصب الأراضي أو التعدي على حصص الشركاء من الإنتاج خاصة ما تعلق منها بمادة الحبوب[4]، أو احتكاره من قبل التجار للمضاربة أو الزيادة في أسعاره.

ومن الواضح أنّ كثرة هذه النوازل من شأنها أن تكشف لنا عن التأثيرات البالغة لمختلف التغيرات الاقتصادية التي تواترت على المجال القروي، والتي برزت معها ظواهر اقتصادية واجتماعية أخرى كظاهرة الاستحقاق، وكذا ظاهرة البيع بالثنيا من أجل إعادة

---

[1]–ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص162..

[2]–Vincent Lagardère، "**Le commerce des céréales entre Al-Andalus et Le Maghrib au X et XI siècle**»، <u>colloque L'occident musulman et L'occident chrétien au moyen âge</u>، coordonné par، Mohamed Hammam، publication de la faculté des lettres et de sciences humains، université de Mohamed v، Rabat, 1995، p124.

[3]–البكري، المصدر السابق، ص394.

[4]–ابن رشد، المصدر السابق، ج1، ص414.

التوازن في هدا المجال[1]، ورغم محاولة المنظومة الفقهية مناقشتها ضمن سياق فقهي محض واقرارها بعدم جواز مثل هذه البيوع من الناحية التشريعية والقانونية؛ غير أنّ الأعراف الاجتماعية ساهمت في وجودها، ويبدو أنّها ارتبطت بالظرفية السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي أوجدتها.

شهد المجتمع الأندلسي منذ عصر الخلافة حركة تصنيع واسعة، جاءت في خطى موازية لطبيعة العمران الحضري الذي عرف تطورا سريعا من الناحية العمرانية والصناعية والتجارية كفل له مختلف حاجاته في هذه الميادين[2]، ومع فترة ملوك الطوائف برزت العديد من الحواضر الأندلسية الكبرى كإشبيلية، وبلنسية، غرناطة، وسرقسطة، ومرسية"Murcia"، التي أضحت تشكل دويلات مستقلة ذات ثقل سياسي واقتصادي هام، كان له أبلغ الأثر في تفعيل حركة التصنيع وتنشيط التجارة[3]، زاد من فعاليتها انتقال سدة الحكم للدولة المرابطية واستتباب الأمن في الأندلس وتوحيدها.

ارتكزت معظم الحرف والصناعات التي عرفها المجتمع الأندلسي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين (ق11-12م) على ما كان يقدمه القطاع الزراعي من موارد نباتية وحيوانية، علاوة على ما كانت تجود به البيئة الأندلسية من خامات معدنية وثروة غابوية، وتسمح لنا الإشارات الواردة في ثنايا المصادر الجغرافية برصد قائمة أولية لمجموعة من تلك الموارد على اختلاف أنواعها؛ فهذه سرقسطة كانت كثيرة الزرع والضرع[4].

---

[1]-الاستحقاق مشتق من الحق والاستحقاق طلب الحق، واصطلاحا هو ن يكون شيء بيد شخص ثم يظهر أنّ حق شخص آخر مما يثبت به الحقوق شرعا، فيقضى له به، عبد الله معصر، المرجع السابق، ص /انظر نوازل الاستحقاق، ابن رشد، المصدر السابق، ج1، ص705/ المالقي، المصدر السابق، ص169، أمّا بيع الثنيا هو، أن يتفق بائع ومشتري عند عقد البيع أنّ للبائع حق استرجاع ما باع، عبد الله معصر، المرجع السابق، ص49.

[1]-المالقي، المصدر السابق، ص84.

[2]-Lévi Provençal ‹op -cit ‹p p 323-325.

[3]-صلاح خالص، المرجع السابق، ص52.

[4]-الزهري، **كتاب الجغرافية**، تح، محمد حاج صادق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت، ص82.

وقد وردت الإشارة إلى وجود معدن الذهب بكثرة في نهر لاردة"Lareda"[1]، أمّا قرطبة؛ فقد احتوت على معدن الزئبق[2]، في حين اشتهرت جبال طليطلة بمعادن الحديد والنحاس[3]، وكذا احتوت مدينة إلبيرة "Elvira"، وإشبيلية على معادن جوهرية من ذهب، وفضة، ورصاص، ونحاس، وحديد[4]، وأخيرا هناك مادة الخشب في العديد من المدن أبرزها مدينتي طرطوشة"Tortosa" ودانية"Denia "[5].

إلى جانب هذه المعطيات المتعلقة بالموارد الأولية التي حظيت بها الأندلس، تقدم لنا المصادر الجغرافية أيضا صورة عن بعض المنتوجات الصناعية التي اختصت بها كل مدينة أندلسية؛ بحيث عدت صناعة الديباج والحرير من اختصاصات مدينة المرية[6]، في حين اختصت طرطوشة بالصناعة الخشبية خاصة صناعة المراكب والسفن[7].

إنّ المتأمل لهذه المعطيات الاقتصادية التي تمدنا بها النصوص الجغرافية سرعان ما يتضح له أنّها مجرد مؤشرات وصفية قاصرة عن اظهار حجم الإنتاج الصناعي كما وكيفا، أو منح احصاءات رقمية مضبوطة من شأنها تقديم صورة عاكسة لواقعه حقا، وعلى الرغم من أهمية تلك المعلومات التي تشير إلى مستوى تطور الصناعة في مختلف الحواضر الأندلسية الكبرى بحيث انتشرت مصانع النسيج والخزف والزجاج والصباغة[8]. بيد أنّه يخيل إلينا أنّ هذه الصناعات بقيت معها وتيرة النمو الاقتصادي بطيئة نوعا ما.

---

[1]–البكري، المصدر السابق، ص385.

[2]–الزهري، المصدر السابق، ص87.

[3]–الإدريسي، المصدر السابق، ص188.

[4]–ابن غالب، " **نص أندلسي جديد، قطعة من كتاب فرحة الأندلس ومدنها بعد الأربعمائة**"، تق، لطفي عبد البديع، مجلة معهد المخطوطات العربية، مج1، ج1، جامعة الدول العربية، القاهرة 1955، ص283.

[5]–الإدريسي، المصدر السابق، ص، ص190–192.

[6]–نفس المصدر، ص197.

[7]–الزهري، المصدر السابق، ص102.

[8]–المقري، **نفح الطيب**، ج1، ص، ص 201–202.

لقد أفرزت المتغيرات الاقتصادية التي شهدها المجتمع الأندلسي خلال عصري الطوائف والمرابطين عدة تأثيرات هامة على ظاهرة الانحراف، وهذا ما توضحه لنا في الحقيقة كثرة الرسائل الأندلسية المؤلفة في خطة الحسبة التي تضمنت نصوصها الكثير من الحقائق التي تثبت ضلوع هذه المتغيرات في تغييب أنماط سلوكية وقيم أخلاقية لصالح سلوكات انحرافية جديدة.

وإذا كانت وظيفة المحتسب التي عرفت مهامه نوعا من التطور بحيث أصبحت اقتصادية أكثر منها دينية؛ إذ انتقلت من مجرد خطة تعمل على النظر في الأخلاق والعبادات إلى النظر في مسائل الغش المتعلقة بالصناعة ومراقبة جل المعاملات التجارية من بيع وشراء، والتطفيف في المكاييل والموازين، مؤشرا هاما على نشاط الحركة الصناعية والتجارية واتساعها[1]؛ فإنّنا لا ننكر أنّ هذه الوظيفة توضح لنا مقدار ما أفرزته تلك المتغيرات الاقتصادية حقا على ظاهرة الانحراف في المجتمع.

إنّ ما يثبت وجود علاقة وطيدة بين مختلف الانحرافات السلوكية والأخلاقية التي عرفها هذا المجتمع وتلك المتغيرات الاقتصادية ظاهرة الغش التي انتشرت في العديد من الأسواق الأندلسية ويكفينا الاطلاع على كتب الحسبة لنتبين حجم شيوعها وتفشيها في المجتمع[2]، ومن الواضح أنّ هذه الظاهرة تزايدت بفعل النقص الحاصل في العرض والزيادة المتواصلة على طلب العديد من السلع والمنتوجات التي عرفت تراجعا على مستوى الانتاج، وأحيانا أخرى ندرة في وجودها يعزى إلى ضآلة الانتاج الزراعي وانحطاط الانتاج الصناعي، إلى جانب الصراعات السياسية والحروب المتكررة التي تزامنت ودخول الدولة طور الهرم والاضمحلال بما يميزه من تراجع وانحطاط في اقتصادها[3].

---

[1]-محمد نجيب أبو طالب، **الصراع الاجتماعي في الدولة العباسية**، تق، الطاهر لبيب، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، 1990، ص35.

[2]-أنظر كتب آداب الحسبة التي ذكرناها سابقا.

[3]-ابن خلدون، المصدر السابق، ص434/محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص227.

كان من البديهي أن يفضي تغلب النصارى على العديد من الحواضر ذات الخصائص الصناعية والتجارية إلى تردي الوضع الاقتصادي العام من تدهور الصناعة وكساد التجارة وتراجع قيمة العملة النقدية، وخير مثال عن ذلك ما يشير إليه الإدريسي بشأن تغلبهم على ألمرية سنة521هـ/1127م بقوله:" ...وصارت بأيدي الروم، غيروا محاسنها وسبوا أهلها وخرّبوا ديارها وهدموا مشيد بنيانها ولم يبقوا على شيء منه"[1]، وغني عن القول أنّ هذه المدينة كانت مركزا صناعيا وتجاريا هاما على عهد المرابطين[2]، حتى أنّ ابن غالب وصفها بمفتاح التجارة وباب الرزق[3]، فمن البديهي أن تؤدي مثل هذه الحوادث إلى فقدان الكثير من المنتوجات الصناعية نتيجة هجر الحرفيين لمدنهم وغلق ورشاتهم وكساد تجارتهم[4].

وفي سياق ذي صلة بما سبق قوله أفضى سقوط مدينة طرطوشة في أواخر العصر المرابطي سنة543هـ/1148م التي احتوت على أكبر دور لصناعة السفن وإنشائها [5]، إلى تراجع الأندلسيين عن ارتياد البحر بسبب تقلص صناعة السفن نتيجة انعدام مادة الخشب التي كانت توفرها هذه المدينة، وقيام النورمان بعمليات الغزو البحري في البحر الرومي بعد سقوط جزيرة صقلية"Sicile"، وانتزاعها من يد المسلمين، مما أفضى إلى إحجام التجار عن ارتياد البحر والعزوف عن التجارة مما ترتب عنه حصول شلل في هذا القطاع تقلصت معه المبادلات التجارية[6]، بحيث غلب على المنتوجات المعروضة في الأسواق الطابع المحلي، واقتصرت التجارة على المبادلات الداخلية؛ فكثر

---

[1]-الإدريسي، المصدر السابق، ص198.

[2]-Vincent Lagardére, Pierre Guichard,**"L'Espagne et Sicile musulmane aux XI et XII siecles**, in cahiers civilisation médiévales, année 35, n138, Avril- Juin 1992, p174.

[3]-ابن غالب، المصدر السابق، ص283.

[4]-بوتشيش، **إضاءات**، ص96.

[5]-الإدريسي، المصدر السابق، ص188.

[6]-أمين توفيق الطيبي، **دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس**، دار العربية للكتاب، تونس، 1997، ج2، ص130.

الطلب عليها في ظل النقص الحاصل في توفيرها[1]، مما أحدث اختلالا في العرض والطلب على السلع وظهرت معه ظواهر كالاحتكار والمضاربة في الأسعار، وكذا الغش والتدليس في الصناعات.

ولعل ما زاد الوضع الاقتصادي سوءا استغلال بعض أصحاب المراكب والسفن لهذا النقص الحاصل في وسائل النقل والمواصلات؛ حيث أقدموا على رفع أجرة سفنهم ومراكبهم التي كانت تستأجر من قبل هؤلاء التجار لنقل مختلف حمولاتهم من السلع والبضائع، إلى أخذ النصف أوالثلث، أوالربع من الأجرة[2]، أصبحت معه التغطية التي توفرها وسائل النقل والمواصلات للتبادل التجاري ضئيلة جدا في وقت انقطعت فيه السبل واشتدت أعمال اللصوصية التي استهدفت محاور الطرق والمسالك التجارية حتى أضحى اجتياز الطرق المشحونة باللصوص والدعار من الصعوبة بمكان[3].

ومن البديهي أن يتزايد في ظل هذه المتغيرات التجار الراغبين في الكسب السريع ممن رغبوا في زيادة أموالهم وتحسين وضعيتاهم الاقتصادية والاجتماعية، مستغلين بذلك فترة الأزمات وندرة بعض المواد؛ فلجأوا إلى رفع أثمانها مما وفر لهم أرباحا هامة، وثمة شواهد ضافية تفصح عن موجات الغلاء التي كانت تشتد من فترة إلى أخرى على المواد الاستهلاكية؛ ففي الربع الأول من القرن السادس الهجري/ق11م بلغ مد القمح في قرطبة خمسة عشر دينارا[4]، هذا وقد علل ابن خلدون ظاهرة الغلاء بربطها بفترة الاضطرابات، واقدام التجار على احتكار السلع دون أن يهمل عامل الترف وما نتج عنه من تزايد في الطلب على المنتوجات الكمالية والاستهلاكية[5].

---

[1]-إبراهيم القادري بوتشيش، **أثر الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي في منتصف القرن الثالث الهجري حتى ظهور الخلافة(250هـ-316هـ)**، منشورات عكاظ، الرباط، د.ت، ص119.

[2]-الونشريسي، المصدر السابق، ج8، ص224.

[3]-ابن بسام، المصدر السابق، ق3، مج1، ص412.

[4]-ابن القطان، المصدر السابق، 226.

[5]-**المقدمة**، ص434.

تندرج في هذا السياق أيضا صناعة الخمور التي شهدت انتشارا واسعا في المجتمع الأندلسي فشلت معه كل الإجراءات المتبعة من أجل استئصال شأفتها والقضاء عليها، كالإجراء الذي اتخذته الدولة المرابطية بشأن منع صناعتها وبيعها[1]، غير أنّه لم يكن ذا فعالية تذكر، ولربما كان للعوامل الاقتصادية دور في انتشارها مما جعل السلطة المرابطية عاجزة عن القضاء عليها بالنظر لما تحققه هذه الصناعة من مداخيل هامة للدولة باعتبارها إحدى المواد الاستهلاكية التي كثر الطلب عليها، خاصة وأنّ معاقريها لم يقتصروا على أهل الذمة من اليهود والنصارى، بل وامتدوا إلى المسلمين أيضا.

ومن الظواهر التي أحدثتها التغيرات الاقتصادية وارتبطت بمجال النقد والمعاملات المالية، ظاهرة التدليس والغش في العملة النقدية؛ حيث اعترى الدراهم المسبوكة نوعا من الغش تجسد في المزج بين معدني الذهب والنّحاس[2]، كالدراهم الشرقية التي ضربت في شرق الأندلس وكانت ناقصة من حيث المعيار ولا تضاهي الدنانير المرابطية التي عمد الفقهاء إلى وجوب اتخاذ أوزانها قاعدة لاستيفاء الزكاة[3]. وعلى الرغم من ذلك فقد أجاز ابن رشد اعتبار النصاب عشرين دينارا من النقود المشوبة، وذلك لصعوبة تحديد الغش فيها[4].

إذا كانت جودة الدينار المرابطي وقوة معدنه الذي كان من ذهب غانة؛ إذ بلغت نسبة نقاوته 95%، نتيجة تحكم المرابطين في مناجمه وطرق تجارته منذ سنة 446هـ/1054م، بسيطرتهم على أهم محطتين تجارتين هما أودغست وسجلماسة، مما

---

[1]-حسين مؤنس، " **نصوص سياسية عن الانتقال من المرابطين إلى الموحدين أي من 520هـ/1126م-540هـ/1145** "، مجلة المعهد المصري للدراسات الاسلامية، العدد3، مج1، المعهد المصري للدراسات الاسلامية، مدريد، 1955، ص113، الوثيقة رقم1/عصمت دندش، المرجع السابق، ص178.

[2]-ابن رشد الجد، المصدر السابق، ج2، ص830/الونشريسي، المصدر السابق، ج9، ص79.

[3]-عبد الواحد ذنون طه،" **أهمية الكتب الفقهية في دراسة تاريخ الأندلس، نموذج تطبيقي عن كتاب المعيار المعرب للونشريسي**"، أعمال الندوة الدولية الحضارة الأندلسية في الزمان والمكان، المنعقدة يومي16-18 أفريل 1992، كلية الآداب والعلوم الإنسانية3، جامعة الحسن الثاني، المحمدية، ص143.

[4]-محمد المغراوي، "**مسائل العملة والصرف والأسعار في العصر المرابطي من خلال فتاوي ابن رشد**"، **ضمن كتاب التاريخ وأدب النوازل دراسات مهداة للفقيد محمد زنبير**، تن، محمد المنصور، محمد المغراوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، ط1، 1995، ص63/ ابن رشد، المصدر السابق، ج1، ص221.

أكسبه شهرة دولية واسعة بين مختلف مدن الغرب المسيحي أين أضحى عملة التبادل التجاري في البحر الرومي(المتوسط) منذ القرن السادس الهجري/ ق12م[1]، هي من دفعت بالفقيه ابن رشد إلى حسم المشكل الذي أثير بشأن العملات الواجب التعامل بها لصالح الدينار المرابطي[2]؛ فإنّه لا يخفى علينا دور العوامل السياسية في تغيير السكة التي فقدت فعاليتها باندثار السلطات السياسية التي كانت تضرب باسمها كما هو شأن مملكة بني عباد.

وقد بدا هذا العامل واضحا حينما تغيرت أيضا سكة بني جهور في قرطبة بسكة بني عباد بعد سيطرتهم على المدينة سنة462هـ/1069م[3]، وهو نفس الحال بالنسبة إلى سكة ألمرية التي تم تغييرها إلى سكة أخرى أحسن منها مما أوجد اختلافا بين الفقهاء في كيفية التعامل بها، خاصة في مسألة تسديد الديون ودفع الزكاة والضرائب؛ فبينما أفتى بعضهم بالدفع بالسكة الجديدة؛ فقد كان رأي البعض الآخر الرجوع إلى قيمة السكة المقطوعة من الذهب وقت التعامل والدفع حسب تلك القيمة[4]. ولا ريب أن تؤدي مثل هذه الأسباب السياسية إلى الغش في العملة والمزج بين المعادن.

إنّ هذه الأمثلة وغيرها التي قدمناها تبين لنا بما لا يدع مجالا للشك تأثير التغيرات الاقتصادية على مستوى البنيات السلوكية وما قد ينتج عنها من ظهور أنماط سلوكية مغايرة لما هو متعارف عليه في المنظومة القيمية والأخلاقية، كما تؤكد اتساق منحنيات النقلات الاقتصادية بالظواهر الاجتماعية، وعليه أمكننا القول أنّه لا انفصام بين هذه

[1]–صالح بن قربة، " **انتشار المسكوكات المغربية وآثرها على تجارة الغرب المسيحي في القرون الوسطى**"، ندوة الغرب الإسلامي والغرب المسيحي خلال القرون الوسطى، تن، محمد حمام، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، ط1، 1995، ص177، أنظر كذلك:

-Corine Roux, Maria. Feguerra, " **La monaie Almoravide : d'Afrique à L'Espagne**", revue d'Archéométrie, n 24, 2000, p42.

[2]–ابن رشد الجد، المصدر السابق، ج2، ص830.

[3]–الونشريسي، المصدر السابق، ج6، ص، ص163–164.

[4]–ابن سهل، المصدر السابق، ص 317.

الانحرافات وتردي الحالة الاقتصادية العامة للفرد أو المجتمع، بل لامجال للإنكار أنّها تعود إلى أسس اقتصادية نتج عنها عدم توفر مستلزمات الحياة الضرورية، أو عدم إمكانية إشباع الحاجيات الإنسانية.

5-المناخ وظاهرة الانحراف: أية علاقة؟

تمثل دراسة التأثيرات المناخية على ظاهرة الانحراف في المجتمع الأندلسي خلال عصري الطوائف والمرابطين إحدى الحلقات المكملة لما كنا قد بدأناه في هذا الفصل فيما يتعلق بالوقوف على مختلف المؤثرات أو الأسباب العامة في حدوث ظاهرة الانحراف؛ فإلى جانب التأثيرات السياسية، والدينية، والاجتماعية، والاقتصادية، كان لزاما علينا الأخذ بالأسباب البيئية والجغرافية من أجل إعطاء صورة متكاملة الزوايا ورؤية ذات بعد شمولي للظاهرة التاريخية، ومن المؤكد أنّ التفاتنا نحو دراسة مثل هذه التأثيرات انبثق من إدراكنا بأهمية الحتمية البيئية والتقاطع الحاصل بين المناخ والمجتمع، ذلك التقاطع أوضح ما يكون في ذهنيات وعقليات المجتمع الأندلسي التي انتظمت مواقفه تجاه المناخ وتأثيراته في شكل سلوكات اتخذت في الكثير من الأحيان طابع السلوكات الانحرافية.

لا نبالغ إن نحن ذهبنا للقول بأنّ المؤرخ ابن خلدون قد حاز قصب السبق في هذا المجال؛ إذ نبّه إلى الحتمية الجغرافية في دراسته لأحوال العمران البشري حينما عقد فصلا كاملا ناقش فيه "**أثر الهواء في أخلاق البشر**"، بل وعمم رؤيته لتشمل دراسة تأثير العوامل الطبيعية في الخصب والجدب وفي اختلاف النّاس في وسائل كسب العيش، واختلاف أحوالهم الاجتماعية والفردية[1]؛ فيكون بذلك قد وضع نواة لعلم التاريخ الكلي القائم على المزج بين مركبين هامين هما التاريخ والبيئة، وأن يهتم بدراسة أنماط السلوك والعادات والأعراف في ضوء المعطيات الجغرافية والبيئية، واستنادا على هذه المقاربة

[1]-**المقدمة**، ص109.

الخلدونية سنحاول تفسير ظاهرة الانحراف في المجتمع الأندلسي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11-12م).

يكاد يتفق معظم الجغرافيين على أنّ الأندلس حظيت بخصائص بيئية هامة؛ فامتدادها في الطول من البحر الغربي من مدينة أكشبونة "Ocsbona" إلى منعرج البحر الجنوبي المحيط عند جيان إلى جبل الزهرة، فيما جاوز طركونة"Tarragona"، ومدينة برشلونة"Barcelona"[1]، جعلها "بلاد خصبة، طيبة الهواء والماء، شامية في طيبها وهوائها، يمانية في اعتدالها واستوائها...، وبفضله عدت أخصب أرض الله تعالى وأعمرها..."[2].

انعكس وقوعها في المنطقة المعتدلة البعيدة عن مدار السرطان إلى الشمال؛ حيث الشمس لا تبعد من سمت رؤوسهم ولا تقرب منهم، على مناخها بحيث جعل هواءها حسن في التمزيج، معتدل ليس فيه حر شديد ولا برد، وهذا الموقع انعكس أيضا على الخصائص الجمالية لسكانها؛ فقد كان للأندلسيون " صورهم حسنة وأنوفهم معتدلة غير حادة وشعورهم سود مرسلة وقدودهم متوسطة معتدلة إلى القصر، وألوانهم زهر مشربة بحمر"[3].

لم تؤثر الخصائص البيئية على الخصائص الجمالية للأندلسيين وحسب، وإنّما أثرت كذلك في صقل شخصيتهم؛ إذ جعلتهم أكثر ميلا إلى الطبيعة، كثيري الاستمتاع برياضها ومنتزهاتها وجناتها إلى جانب اقبالهم على اللهو والغناء والدعوة إلى اغتنام الفرص قبل فوات الأوان في ظل سيادة الفتن والتقلبات الخارجية التي كانت تهدد استقرارهم وأمنهم؛ فبادروا إلى الاستمتاع بالدنيا والاقبال على اللهو والمجون والخلاعة[4]،

---

[1]-مؤلف مجهول، **جغرافية وتاريخ الأندلس**، درا، تح، عبد القادر بوباية، مؤسسة البلاغ للنشر والدراسات والأبحاث، الجزائر، 2013، ص53.

[2]-نفس المصدر، ص52/ابن غالب، المصدر السابق، ص281/البكري، المصدر السابق، ص383.

[3]-ابن الخطيب، **الإحاطة**، ج1، ص134

[4]-ابن قزمان، المصدر السابق، ص، ص67-70.

وهذا ما تجسده حالة العديد من الشعراء والأدباء الذين طغى على قصائدهم الحنين إلى حياة النعيم واللهو بتغير حالهم كما هو الشأن بالنسبة للفقيه ابن حزم الذي تقلبت حياته من نعيمها إلى بؤسها، كشفت عنها رسالة طوق الحمامة التي تضمنت حالة الحزن بعد جلائه عن دياره والشوق إلى نعيم قرطبة[1]، ونلمحه كذلك في قول أبي بكر بن زهر الحفيد الذي دعا إلى اغتنام العمر في اللهو والخلاعة في الأبيات التالية[2]:

مَغْنِي خَصِيبٌ وَبَابٌ مُرْتَجٌ أَبَدًا   وَالدَّنُ وَالزَّقُ وَالإِبْرِيقُ وَالطَّاسُ

هَذِي الخَلاَعَةُ لاَ شَيْء سَمِعْتُ بِهِ   فَاسْتَغْنِمْ اللَّهْوَ إِنَّ العُمْرَ أَنْفَاسُ

إنّ الحديث عن الأندلس المكان ليس ذلك الموقع الجغرافي فقط، بل هو حديث عن المكان الذي شغل حيزا هاما في نفوس ساكنيه؛ فكثر كلامهم عنه حتى غدا تخصيص المؤرخ فصلا كاملا للحديث عن جماله أمرا لابد منه انطلاقا من المزواجة بين الجغرافية والتاريخ[3]؛ فابن الخطيب خص في كتابه الإحاطة قسما للحديث عن مدينة غرناطة، وما اشتملته من خصائص جمالية وما قيل فيها نظما ونثرا[4].

وبلغ منتهى تعلقهم به وشدة إعجابهم بحسنه أن انصب جل إنتاجهم الأدبي على وصف الطبيعة؛ فقد ألف أبو الوليد إسماعيل بن عامر * كتابا في وصف الرياض والزهور أسماه **البديع في وصف الربيع**[5]، ويتجلى هذا الأمر أيضا في تلك المساجلات الأدبية

---

[1]-عبد الرحمن عبد الرؤوف الخانجي، المرجع السابق، ص144.

[2]-ابن صفوان، المصدر السابق، ص30.

[3]-قاسم الحسيني، **الأندلس الإنسان والمكان**، مطبعة بني يزناسن، المغرب، ط1، 2007، ص117.

[4]-**طوق الحمامة**، ص، ص 115-125.

*-أبو الوليد اسماعيل بن محمد بن عامر الحميري الإشبيلي، من الأدباء والشعراء المصنفين صنف كتاب البديع في وصف الربيع وقدمه لأبي القاسم محمد بن عباد، قتله المعتضد بن عباد سنة 440هـ/1048م، الحميدي، المصدر السابق، ص162، رقم الترجمة 295/ ابن سعيد، **رايات**، المصدر السابق، ص، ص50-51 رقم الترجمة3/ ابن بسام، المصدر السابق، ق2، مج1، ص، ص124-134.

[5]-قام بتحقيق كتاب **البديع في وصف الربيع** المستشرق هنري بيريس، سنة 1940، وطبع بالرباط، ثم أعاد تحقيقه عبد الله عبد الرحيم عيسلان، ونشر من قبل دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1987.

التي نظمت في التفاضل بين المدن وذكر مفاخرها ومحاسنها وما حازته من الرياض والأزهار، بل شمل ذلك أحيانا مصنوعاتها ومعادنها، وذكر كل جماد ومتحرك فيها[1].

إذا كان هذا الميل نحو تمجيد المدن وتخليد أثارها يعزى إلى ذهنية وطباع المجتمع الأندلسي الذي جعلته يقدس الماضي والأسلاف ويسعى للمحافظة على ما توراثوه؛ فإنّه لا يخفى علينا أنّ هذا الأمر يعزى في الحقيقة إلى عامل اجتماعي ونفسي هام تجلى في الحنين الدائم للطبيعة الأندلسية برياضها ومنتزهاتها، وبما عرفته من حياة لاهية جعلت الشاعر في حنين دائم إليها[2]، ومما يدل على ذلك كثرة القصائد التي جعلت من وصف الطبيعة ومجالس اللهو والطرب مكونا قويا لها؛ فبات المنظر الطبيعي القاعدة التي يبني عليها الشعراء قصائدهم إلى جانب مواضيعهم من الخمر أو الغزل[3].

ويبدو أنّ اعتمادنا على الشعر لتقصي معلومات فعلية عن التأثيرات البيئية في المنظومة الأخلاقية تكتنفه بعض المجازفة؛ فكثيرا ما طغت اللمسة الذاتية على قصائد الشاعر الذي داعب الخيال شعره، ولكنّه رغم ذلك يظل مصدرا غنيا بمادة موثقة عن حياة اللهو والمجون التي عاشها بعض الشعراء، والأكثر من ذلك يعتبر مرآة عاكسة للذهنية الأندلسية لأنّ الشاعر يومئ إلى الأبعاد النفسية والاجتماعية التي تغفلها الحوليات التاريخية.

لقد وفرت هذه البيئة بما احتوته من مظاهر جمالية بيئة اجتماعية متميزة ساعدت على ظهور بعض التجاوزات والانحرافات الأخلاقية؛ لعل أبرزها تلك المجالس التي كانت تعقد على ضفاف الأنهار، والبساتين، والمنيات، والمنتزهات حيث كانت تدار فيها كؤوس

---

[1]–ابن صفوان، المصدر السابق، ص، ص 123–128/المقري، **نفح الطيب**، ج1، ص170

[2]–فاطمة طحطح، **الغربة والحنين في الشعر الأندلسي**، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، ط1، 1993، ص، ص49–51

[3]–إحسان عباس، **تاريخ الأدب الأندلسي عصر الطوائف والمرابطين**، دار الشروق، عمان، ط1، 1997، ص162.

الخمر والراح[1]؛ فإشبيلية التي عدت مدينة اللهو والطرب، يذكر الشقندي(ت629هـ/1231م) أنّ واديها يمتاز عن غيره بكونه لا يخلو من مسرة، وأنّ جميع أدوات الطرب وشرب الخمر فيه "...غير منكر ولا ناه، ولا منتقد ما لم يؤد السكر إلى شر وعربدة"[2].

ومن جهة أخرى أتاحت هذه المنتزهات فرص اللقاء الكثير بين الرجال والنساء بلغت أحيانا إقامة علاقات غير شرعية خارج مؤسسة الزواج وقد رددت الكتب الأدبية صدى هذه العلاقات، ولعل أهم مصدر أدبي في هذا الباب يسلط الضوء على هذه الظاهرة بشكل كاف كتاب طوق الحمامة للفقيه الظاهري ابن حزم، الذي ذكر قصصا كثيرة وأخبارا عديدة للعشاق من أبناء وبنات قرطبة في المائة الخامسة[3]؛ وإلى جانب قرطبة عرفت كذلك شريش بوجود مثل هذه العلاقات؛ فلا تكاد ترى بها إلاّ عاشقا ومعشوقا[4].

أفضت هذه العلاقات في الكثير من الأحيان إلى بروز آفة الزنا التي طرحت بثقلها على النوازل الفقهية[5]، وأشارت إليها أمثالهم أيضا[6]، ويبدو أنّ تفشي مثل هذه التجاوزات الأخلاقية هي ما دفعت بابن عبدون إلى منع النساء من الغسل في الأجنة لأنّها أوكارا للزناة[7]، وأن يذهب إلى القول بوجوب قطع النزاهات لهنّ[8]، لما كان ينجر عنها من

[1]-السيد عبد العزيز سالم، "**صور من المجتمع الأندلسي في عصر الخلافة الأموية وعصر دويلات الطوائف من خلال النقوش المحفورة على علب العاج**"، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مج19، المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، 1986، 1987، ص62.

[2]-نقلا عن المقري، **نفح الطيب**، ج3، ص212.

[3]-امحمد جبرون، **فصول**، ص208-209/ رقية بن خيرة، المرجع السابق، ص274.

[4]-المقري، المصدر السابق، ج1، ص184.

[5]-ابن رشد الجد، المصدر السابق، ج2، ص1117/الونشريسي، المصدر السابق، ج4، ص459.

[6]-الزجالي، المصدر السابق، ص132، رقم المثل582.

[7]-**رسالة في الحسبة**، المصدر السابق، 28.

[8]-نفس المصدر، ص35.

تجاوزات أخلاقية وإن كان هذا المنع ينصب في خانة التوعية البيئية التي تعمل على حماية البيئة ضمن منظور فقهي يقضي بتجنب أي فساد قد يلحق بها.

لم يكن المجتمع الأندلسي بمنأى عن التقلبات المناخية التي كانت تعصف بالمنطقة من فترة إلى أخرى، تجسدت في بعض الكوارث الطبيعية أو الجوائح بمدلول العصر، وقبل أن نستطرد في الحديث عن مختلف تأثيراتها على النسق القيمي في المجتمع، علينا أن نستحضر واقعها في المتخيل الأندلسي.

عالجت المنظومة الفقهية مسألة الجوائح والتقلبات المناخية فيما تمت معالجته من مسائل وقضايا مستجدة اعترضت الحياة اليومية في المجتمع الأندلسي؛ فمن المعلوم أنّ هذه الجوائح أفرزت مشاكل اقتصادية واجتماعية طرحت معها مسائل الإرث، والشركة في الزراعة، والتجارة، وحتى الحرف، استدعت ضرورة حضور المفتي لتقديم الحلول الشرعية التي من شأنها تجاوز المشاكل التي يعاني منها مجتمعه[1].

نفى القاضي ابن رشد في هذا المنحى أن يكون ما يعترض النشاطين الحرفي والتجاري من كساد وقلة ربح جائحة[2]، في حين حصرها فيما يصيب الزرع من قحط[3]، وعلى هديه ذهب أبو اسحاق الغرناطي إلى تعريفها قائلا:" أنّها أمرا غالبا لا يمكن دفعه ولا يقدر على الاحتراز منه كالريح والمطر والبرد والجراد والجليد والطير، واستثنى منها ما تخلفه الحروب وما يفسده اللصوص إلاّ أن يكون مقدار ما تم افساده الثلث فأزيد"[4]. أمّا عبد الواحد المراكشي فقد حصرها في جائحتي المطر والقحط[5]، والملاحظ على هذه التعاريف الفقهية أنّها حددت مفهوم الجائحة ومجالاتها فيما يكون مصدره تلك التقلبات

---

[1]-الحسين بولقطيب، **جوائح وأوبئة مغرب عهد الموحدين**، منشورات الزمن، الرباط، 2002، ص42.

[2]-**المسائل**، ج2، ص، ص1143-1144.

[3]-نفس المصدر، ص1145.

[4]-**الوثائق المختصرة**، ص33.

[5]-المراكشي عبد الواحد، **وثائق**، ص، ص455-456.

المناخية التي يعجز الانسان عن ردها أو أخذ احتياطاته منها، وهي تمس بالدرجة الأولى النشاط الفلاحي دون غيره.

وإذا تركنا ما يقدمه لنا الخطاب الفقهي بشأن الكوارث الطبيعية جانبا، واتجهنا نحو الحوليات التاريخية لنقف على مدى حضورها في النص الإخباري؛ فإنّنا لن نعثر على ضالتنا أمام الفراغ الذي يعتري التأريخ لها، إلاّ فيما يرد عرضا في خضم ذكر الأحداث التي كانت في سنة من السنوات ضمن التاريخ الحولي، ومما يزيد من صعوبة الوقوف عليها مسألة التوطين التاريخي والمكاني ففي الكثير من الأحيان لا تكون محلية وإنّما يتم ذكرها في إطار التأريخ الاقليمي كأن تذكر ضمن مجال العدوتين المغربية والأندلسية، ومما أمكننا جمعه من كوارث طبيعية من خلال مسح بعض المصادر الإخبارية، والجغرافية، والتراجمية وضعناها في الجدول التالي:

الجدول رقم(2): عينة من الكوارث الطبيعية في مجال الأندلس خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11-12م)

نوع الجائحة	سنة حدوثها	المجال	المصدر
البرد	421هـ/1030م	الأندلس	الحميدي، المصدر السابق، ج2، ص493.
الرياح	432هـ/1040م	الأندلس	ابن عذاري، المصدر السابق، ج1، ص182.
القحط	432هـ/1040م	الأندلس	ابن الأثير عز الدين، الكامل في التاريخ، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1966، ج9، ص494.
زلزال	440هـ/1048م	حومة تدمير، مدينة أريولة	ابن الدلائي أحمد، نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الآثار والبستان في غرائب البلدان والمسالك إلى جميع الممالك،

			تح، عبد العزيز الأهواني، منشورات معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، د.ت، ص08.
السيول	481هـ/1088م	بلنسية	ابن الكردبوس، المرجع السابق، ص، ص1242.
القحط	498هـ/1104م	الأندلس والعدوة المغربية	ابن عذاري، المصدر السابق، ج4، ص45.
الرياح	507هـ/1113م	الأندلس	نفس المصدر، ص85.
الجليد والثلوج	519هـ/1125م	غرناطة	الحلل الموشية، ص94.
الجراد	526-531هـ/ 1131-1136م	قرطبة وباقي الأندلس	ابن القطان، المصدر السابق، ص، ص 226-250.
المطر الشديد	532هـ/1148م	بياسة وأبدة	نفس المصدر، ص256.

الملاحظ على هذا الجدول أنّ الكوارث التي أصابت مجال الأندلس امتدت خلال الفترة الزمنية التالية: منذ عشرينيات القرن الخامس الهجري/11م إلى أربعينيات القرن السادس الهجري/12م؛ فتكون بذلك قد غطت عصري الطوائف والمرابطين، وبخاصة الفترة المرابطية التي شهدت العديد من الجوائح، والتي تزامنت منذ بداينها إلى غاية اضمحلالها في منتصف القرن السادس الهجري/ق12م.

ومما يمكننا ملاحظته كذلك الفوارق الزمنية بين الجائحة والأخرى التي تكون في مدة أقصاها من عشر سنوات إلى اثني عشرة سنة فما بين سنوات(421-432هـ/1030-1040م) عرفت الأندلس جائحتين هما البرد والرياح اللتان أضرتا بالقرى والبوادي، وما بين سنوات (507-519هـ/1113-1125م)، شهدت الأندلس كذلك تجدد جائحة الرياح والثلوج في حين نلاحظ أنّ الجائحة الأكثر تكررا هي جائحة الجراد، وذلك لمدة خمس سنوات من سنة(526-531هـ/1131-1136م) وقد كانت نتائجها وخيمة على النشاط الفلاحي حيث أتت على ما كان في الأرض من زرع وكلأ أعقبها حدوث المجاعة والوباء

بقرطبة وكثر على إثرها الموتى، وارتفع بسببها أيضا سعر القمح الذي بلغ مده خمسة عشر دينارا[1].

لن نتمكن من فهم تأثير هذه التقلبات المناخية ورصد معالمها في تغيير الأنماط السلوكية للفرد الأندلسي ووضعها ضمن نسق محدد، ما لم نربطها بتأثيراتها الاجتماعية والاقتصادية؛ إذ تشكل وحدة غير قابلة للتجزئة، وعلى هذا الأساس يمكننا أن نرصد أثر المناخ في توجيه السلوكات وتفسير الظواهر الاجتماعية التي تخضع لقانون الجدل.

لا سبيل للإنكار أنّ هذه التقلبات هددت بطريقة مباشرة الاستقرار المعيشي لسكان هذا المجال، وأحدثت خلخلة في توازنهم زادت معه حاجتهم وفاقتهم؛ فسنوات العجاف وما نتج عنها من ندرة بعض المواد في الأسواق، وتعطل الحياة الاقتصادية وخاصة النشاط الزراعي كانت مناسبات لظهور العديد من السلوكات العدوانية التي استهدفت ابعاد شبح الجوع المتزايد بنقص مادة القمح التي أصبح الحصول عليها من الأمور المستبعدة[2].

إنّ عجز الفرد الأندلسي عن مجابهة التقلبات المناخية، وضعف مقدرته عن مجاراتها جعلته يتخذ أساليب دفاعية تمثلتها السلوكيات الانحرافية التي طفت على سطح الحياة الاجتماعية كانت غايتها خلق مستويات معينة لتطويع الطبيعة لصالحه، وتكشف لنا مصادر الفترة عن ضلوع إكراهات الطبيعة في ذلك؛ إذ ليس من قبيل الصدفة أن تقترن هذه التأثيرات بعمليات السلب والنهب؛ فقد عرفت بلدة أندرش من أعمال المرية بهذه العمليات؛ حتى أنّها غدت "مستباحة المحارم، إذ كان أعرابها أولو استطالة، وأبناء مترفيها كثيرو البطالة؛ ولا يعدم فيها الزرع عدوانا"[3].

وما من شك أنّ توالي فترات القحوط والكوارث قد زادت من استفحال أعمال السطو المنظم، التي اعترضت الطرق والمسالك والمفاوز واستهدفت المسافرين والتجار الذين

---

[1]–ابن القطان، المصدر السابق، ص226.

[2]– تقول أمثال العامة في هذه الحالة: "إذا غلا القمح مالو حصال"، الزجالي المصدر السابق، ق2، ص9، المثل رقم 24.

[3]–ابن الخطيب، **معيار الاختيار**، ص، ص84–85.

تعرض لهم اللصوص؛ فسلبوهم أموالهم أو سرقوا لهم متاعهم[1]، وعلى الرغم من الإجراءات الأمنية التي اتخذتها السلطات للحد منها؛ بيد أنّها عجزت عن تقويضها في ظل التغيرات المناخية التي زادت من شيوعها، ولا ضير أن تعم في مثل هذه الحالة ظاهرة الاستخبار عن انفساح المسالك وسلامة الطرق، وأن تحرر لهذه الغاية بعض الرسائل في ظل ازياد الوضع حدة[2].

لا يمكننا أن نختم الحديث عن التأثيرات المناخية دون الإشارة إلى شيوع الفكر الغيبي(الغيبيات) الذي تموضع في المتخيل الأندلسي خلال هذه الفترة أين حظيت قوى الخرافة والكهانة والتنجيم بنقطة تمركز جيدة في المجتمع الأندلسي؛ فتوالي التقلبات المناخية التي هددت وجود الفرد الأندلسي ومست موارد رزقه وعيشه جعلته في حالة من الذعر والهلع بشأن مستقبله دفعه للجوء إلى قراءة أسرار الغيب وكشف الطالع التي استعملت لتلافي عجزه وادخال الطمأنينة إلى نفسه، وما من شك أنّ اعتماده عليها انطلق من الحاجة إلى مجابهة قلق المجهول، وما يتضمنه من تهديد مصيري، ولا غرو أن يزداد هذا الأمر حدة كلما ازداد الشعور بالقصور عن التحكم بالمصير[3].

ومن الوسائل التي اعتمدت في الأندلس لهذا الغرض طريقة استقراء الغيب بواسطة خط الرمل، فرضت نفسها كفتوى طرحت في النوازل الفقهية، ويبدو أنّ الغرض منها اقتصر على معرفة ما يحدثه الله من غلاء الأسعار أو رخصها، ونزول المطر، ووقوع القتل، وحلول الفتن وارتفاعها[4]، وهي فتوى كفيلة بأن تكشف بنفسها عن انتقال التأطير الاجتماعي من المجال الديني إلى المجال الزمني الميتافزيقي وتحوله إلى تعارض ما بين الدين والخرافة.

---

[1]–أحمد الطاهري، **الأندلس في عصر بني عباد دراسة سوسيولوجيا الثقافة والاقتصاد**، تق، فاضل السباعي، إشبيلية الدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، 2009، ص، ص205–208.

[2]–ابن بسام، المصدر السابق، ق3، مج1، ص467.

[3]–حجازي مصطفى، المرجع السابق، ص161.

[4]–ابن رشد، المصدر السابق، ج1، ص207.

ومن تمثلات سيادة الذهنية الخرافية أيضا اعتماد فكرة الطلاسم التي أشبه ما تكون إلى الاعتقاد بالطوطم في الحماية من الظواهر الطبيعية الخفية، حتى أضحى حدوثها مقترنا باختلاله؛ فهذه لورقة"Lorca" زعم ساكنيها أنّ سرقة الجرادة المصنوعة فيها من الذهب التي وضعت لغرض حماية الزرعقد تؤدي إلى ازدياد موجات الجراد المتكررة[1]، ويخيل إلينا أنّ تأثير الكوارث الطبيعية جعل العديد من العادات والتقاليد المجتمعية في الأندلس، ترتد إلى مجموعة من الرواسب الطوطمية التي حلت محل الدين وقدمت نفسها كأساس ديني بديل للحماية من الطبيعة، بل وكأساس اجتماعي بديل للتنظيم الاجتماعي أيضا، ويتضح هذا من خلال تكريس معتقدات اجتماعية طابوية تحظر قتل الحيوان الطوطم من أجل ضمان تلك الحماية وتنظيم ذلك المجتمع في نسق محدد[2].

وإذا كان شيوع هذه التعليلات الخرافية يعزى إلى ضعف الوعي الديني وتدني المستوى العلمي؛ فمن المؤكد أنّه يعزى كذلك إلى التأثيرات المناخية التي مارست عليهم نوعا من التهديد ونغصت حياتهم، على أنّ ما زاد من شيوعها انسياق النخبة المثقفة عن قصد أو من دون قصد في تشجيعها من خلال التنظير والتقعيد للفكر التنجيمي مستغلة سذاجة العامة وجهلهم بنواميس الطبيعة جهلا تاما[3]، لأنّ" كتب النجوم وضعت ليتمعش بها الجاهلون من العامة ولا حقيقة لها"[4].

وعلى سبيل المقارنة، يبدو أنّ تفسير الكوارث الطبيعية بالاعتماد على التنجيم لم يقتصر على بلاد الأندلس، بل وجد في المشرق كذلك أين تم تفسير تحول السنين وغلاء

---

[1]-محمد بن عبد المنعم الحميري، **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تح، احسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، 1984، ص، ص512-513.

[2]-سيغموند فرريد، **الطوطم التابو**، تر، بوعلي ياسين، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 1983، ص، ص122، 124، 129.

[3]-عبد الهادي البياض، المرجع السابق، ص140.

[4]-النباهي، المصدر السابق، ص37.

الأسعار، ورخصها، والجدب، والخصب، والطاعون، والوباء وغيرها باقتران النجوم[1]، وقد يكون للسلطة كذلك دور في نشر مثل هذه التعليلات لصرف نظر العامة عن الأسباب الكامنة وراء تردي حالتهم، أو لإمتصاص غضبهم وسخطهم.

صفوة القول أنّ ظاهرة الانحراف في المجتمع الأندلسي أفرزتها مختلف التأثيرات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، وحتى البيئية التي تقاطعت فيما بينها، وأدت إلى انهيار النسق الاجتماعي في وقت كانت فيه المعايير الثقافية والذهنية قد هيّأت المناخ لبروز بعض السلوكات الشاذة والمستهجنة في مشهد القيم الدينية والاجتماعية المتداولة آنذاك، بحيث أضحت غير مؤطرة بالمرجعية الدينية، على أنّ الوقوف على مجمل المؤثرات العامة في هذه الظاهرة ليس هدفا وديدنا في حد ذاته، بل يمتد إلى وقوفنا على تمثلاتها في المجتمع وانعكاساتها، ويمتد كذلك إلى رصدنا لمختلف المواقف التي أفرزتها.

[1]-إخوان الصفا، المصدر السابق، ص86.

الفصـل الثانـي

مظاهر الانحراف في المجتمع الأندلسي بين التصور والسلوك

1-الابتداع والزندقة والإلحاد: جدل الديني والسياسي

2-المحدثات الاجتماعية والممارسات الغيبية: جدل الدين والعرف

أ-المحدثات الاجتماعية

ب-الممارسات الغيبية

3-معاقرة الخمور والممارسات الجنسية: بين التأثيم والممارسة

أ-معاقرة الخمور

ب-الممارسات الجنسـية

ب/1-عشق الغلمان

ب/2-التخنيث واللواط

ب/3-السحاق

ب/4-الزنا والبغاء المقنن

4-القضايا الجنائية: ثنائية الاعتـداء على النفس والمال

أ-التعدي على النفس: التدمية والقتل

ب-التعدي على الأموال: الغصب واللصوصية والاختلاس

5-الغش في البيوع والاحتكار بين التنظير الشرعي والواقع التاريخي

أ-الغش في البيوع

ب-الاحتكار

تعددت مظاهر الانحراف في المجتمع الأندلسي خلال عصري الطوائف والمرابطين؛ بحيث اتخذت أشكالا وأنماطا مختلفة إلى درجة تعذر فيها حصرها جميعا، وهو أمر طبيعي بالنسبة لظاهرة اجتماعية معقدة كظاهرة الانحراف تشكلت ضمن ظرفية تاريخية معينة ومن منطلقات فكرية متعددة، وامتدت على مدى عصرين مختلفين من الناحية السياسية والفكرية، ومع ما تفرضه هذه الصعوبة من مثبطات معرفية ومنهجية؛ فإنّنا تمكنّا من حصر بعض مظاهرها التي ما فتئت تخرج عن نطاق التصور والسلوك متجاوزين بذلك عثرة الكمية والتعددية، ومن هذه المظاهر الانحرافية نذكر:

1-الابتداع والزندقة والإلحاد: جدل الديني والسياسي

يجد الباحث الذي يروم دراسة قضايا الابتداع والزندقة والإلحاد في المجتمع الأندلسي خلال القرنيين الخامس والسادس الهجريين(ق11-12م) صعوبة في الفصل بين هذه المفاهيم من جهة وفي تحديد معناها من جهة ثانية لتداخلها مع بعضها البعض في الذهنية الفقهية، ما جعلها ملتبسة التحديد وغير واضحة المعنى. مما أعطاها مفهوما عاما وشاملا.

ويعود هذا الأمر إلى طبيعة هذه الذهنية التي أدرجت كل اعتقاد أو قول مخالف لما ورد في السنة أولا، وما خالف العمل به من أحكام الفقه المالكي، في خانة الزندقة والابتداع، ولعل هذا الأمر مبني في نظرها على مجرد المحبة والبغض دون الجانب العقلي الذي غلب على الاعتقاد السائد بصحة هذا المذهب دون غيره من المذاهب الأخرى وتكفير كل من خالفه واعتباره زنديقا[1].

لم تعد الزندقة أو الابتداع ضمن هذا المنظور تقتصر على انكار التوحيد وترك أحد أركان الإيمان، أو تعطيل الشريعة، بل أصبحا مفهومين عامين يضمان التصورات الفكرية وكذا الاشتغال بالعلوم غير الدينية كالفلسفة وعلم الكلام والمنطق، وبالتالي سيؤدي

---

[1]-عمر بلبشير، **مرجعية الإحياء ومشكل الحكم في تاريخ المغرب الإسلامي**، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، 2015، ص294.

تحديدهما وفق خلفيات معينة وحسب التوظيف المراد به ذلك إلى تضييق مفهومهما ليشمل كل ما تخترعه القلوب وتنطق به الألسن وفيما تفعله الجوارح[1]. وهو ما يفصح لنا عن التحول المفاهيمي لهذه المصطلحات التي خضعت لخلفيات وتحكمت فيها ظرفيات محددة إلى درجة أضحى فيها كل ابتداع في المجال الفكري أو الديني أو الاشتغال العلمي هو مخرج عن الدين، وبالتالي ينطبق على صاحبه حكم الزنديق.

ظلت مسألة المبتدعة وما يتعلق بهم من الأحكام الشرعية الواجبة في حقهم مسألة فقهية صرفة ناقشها فقهاء الفترة ضمن جملة القضايا الفكرية والعقدية التي كانت تطرح عليهم، بحيث أخذت طابعا سجاليا خلال عصر الطوائف، وهذا ما نستشفه من تلك المسألة التي رفعت للفقيه ابن عتاب[*] حول تكفير أهل البدع أهم كأهل الكبائر، بحيث اختلفت في شأنهما طائفتين، ترى الأولى أنّ أهل الكبائر أمرهم مردود إلى الله سبحانه وتعالى يعاقبهم إذا شاء ويغفر لهم إذا شاء، أمّا الثانية فكانت ترى أنّ أهل البدع في النّار[2]، في حين كان رأي الفقيه ابن عتاب أنّه يكره الكلام في مثل هذه القضايا[3]، والواضح أنّ جوابه كان نابعا من نظرته الثاقبة لواقع مجتمعه الذي أضحى يعاني تفككا سياسيا بانقسامه إلى طوائف سياسية متعددة ومتناحرة فيما بينها، وأنّ الحديث في هكذا

[1]-محمد حمزة، **إشكالية مصطلح السنة/ الحديث**، قسم من كتاب"**الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث**"، محمد حمزة، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المركز العربي الثقافي، الدار البيضاء، 13 يوليو 2016، ص18.

[*]-أبو عبد الله محمد بن عتاب بن محسن(383-462هـ/993-1170م) من أهل قرطبة وكبير المفتين بها، إذ كان مدار الفتوى وشيخ الشورى، فقيه بصير بالحديث، وعالم بالوثائق، دعي إلى القضاء وأبى ذلك، ابن بشكوال، المصدر السابق، ج2، ص، ص798-800، رقم الترجمة 1202/الضبي، المصدر السابق، ج1، ص151، رقم الترجمة 242/ القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ج2، ص، ص810-813/ ابن فرحون، **الديباج المذهب**، ص370، رقم الترجمة 504.

[2]-ابن سهل، **ثلاث وثائق في محاربة الأهواء والبدع في الأندلس، مستخرجة من مخطوط الأحكام الكبرى للقاضي أبي الأصبغ عيسى بن سهل**، درا، تح، محمد عبد الوهاب خلاّف، مرا، تق، محمود علي مكي، ومصطفى كامل إسماعيل، المكز العربي الدولي للإعلام، القاهرة، ط1، 1981، ص، ص25-26.

[3]- نفس المصدر، ص21.

قضايا فكرية وعقدية في هذه الفترة الحرجة سيفتح جدالا كلاميا سيفضي إلى الفساد والفتنة، وبالتالي سيؤدي هذا الأمر إلى انقسام مذهبي وظهور فرق وشيع تزيد الوضع سوءا؛ إذ لا بأس بالإنقسام السياسي طالما هناك وحدة مذهبية تحت راية الفقه المالكي.

طرحت مسألة الزندقة والكفر في المجتمع الأندلسي ليس كقضية إيمانية ارتبطت بالتصور فقط، بل وأيضا كانحراف سلوكي اجتماعي ينبغي التعامل معه بنوع من الشدة والحزم من لدن الفقهاء بوصفهم حرسة الشريعة والقائمين بها، أولئك الذين لم يكونوا ليسمحوا بالتجاوز في هكذا مسائل هامة وحساسة تمس العقيدة وتضرب جوهر الدين وتعطل أحكامه، كتلك المتعلقة بانكار التوحيد والربوبية، أو انكار نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم والمساس بحرمته والتعدي عليه، أو مسألة انكار الكرامات وغيرها من المسائل التي تعرضت لها كتب الأحكام والنوازل وفصلت بشأن أحكامها الفقهية والشرعية.

تمدنا المعطيات التاريخية بحالات لبعض الأفراد ممن تمت محاكمتهم بسبب تهمة المس بالعقيدة خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11–12م)، ولعل أهمها تلك التي تعود إلى عصر الطوائف والمتعلقة بقضية ابن حاتم الطليطلي الذي اتهم بالزندقة سنة 450هـ/1058م، بحيث وجهت له عدة تهم تلج في هذا السياق منها، تعطيله لأحكام الشريعة، والاستخفاف بشخص الرسول صلى الله عليه وسلم والتشكيك في زهده، على أنّه زهده ذاك لم يكن عن قصد ولو أنّه استطاع على رقيق الطعام لم يأكل خشنه، ومن التهم التي وجهت له كذلك استحداثه أمورا في الدين منها عدم الغسل من الجنابة وانكار القدر[1]، وشهد عليه بهذه التهم نحو ستين شاهدا، وثبت ذلك عند القاضي عبد الرحمن بن عيسى بن زيد الحشا، وتولى الاحتساب عليه محمد بن لبيد المرابط الذي تمكن من ملاحقته بعد فراره وتخلفه عن المثول للحكم، ليتم القبض عليه وتنفيذ حكم القتل فيه، وذلك بصلبه وطعنه بالرمح[2].

---

[1]–ابن سهل، **ثلاث وثائق**، ص101.

[2]–ابن سهل، **الأحكام الكبرى**، ص124.

يظهر أنّ الدوافع الدينية المتمثلة في نصرة الدين والحفاظ عليه من الشوائب والأفكار الدخيلة المنافية للتنزيل، كانت المحرك الأساس لهذه القضية، ذلك أنّ محاربة الزندقة في الذهنية الفقهية عامة والأندلسية خاصة تمثل جهادا شرعيا يستلزمه الواجب الديني وأنّه لا يختلف عن الجهاد الذي يحاول درء خطر النصارى وحماية الثغور الإسلامية، لا سيما أنّ هذه المسألة ظهرت بالموازاة مع الصراع السياسي العقدي الذي طبع الأندلس آنذاك، مما يجعلنا نخرج بانطباع يتلخص في أنّ الدوافع الدينية كانت الغالبة على محاكمة ابن حاتم الطليطلي بتهمة الزندقة، غير أنّ هذا الأمر لا ينف في الواقع جملة الدوافع السياسية والاجتماعية المضمرة التي حركت حيثياتها وجعلت الفقهاء يتابعونه ويصدرون حكم القتل في حقه.

إنّ في ربط قضية ابن حاتم بأبعاها وخلفياتها التاريخية المتعددة من شأنه أن يكشف لنا عن جملة هذه الدوافع ولا سيما السياسية منها؛ وبالنظر إلى الظرفية التي وقعت فيها القضية وهي عصر الطوائف وبالضبط وقوعها بمدينة طليطلة يجعل لها أكثر من تفسير ومحاولة قراءة، لعل أهمها طبيعة المدينة التي كانت محل صراع على الحكم بين قوتين إحداها سياسية جسدتها أسرة بني ذي النون وأخرى علمية وهي أسرة بني الحديدي التي تزايد نفوذها العلمي وأصبح لها طموحات سياسية لاسيما أنّها كانت تتولى أمر البلاد بحسن النظر وتلقى مساندة العامة[1]، ولا يستبعد أن يكون ابن حاتم من التابعين لها، وأنّ محاكمته تمت في إطار تصفية القوى العلمية السياسية الطامحة للحكم التي توجس منها بني ذي النون[2].

---

[1]–ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص، 277.

[2]–ماريبل فييرو ايزابيل،" **الجدل في كرامات الأولياء وتطور التصوف في الأندلس (القرنين الهجريين الرابع والخامس/الميلاديين العاشر والحادي عشر)**"، تر، مصطفى بنسباع، ضمن **كتاب المغرب والأندلس دراسات وترجمات**، تن، مصطفى بنسباع، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الملك السعدي، تطوان، ط1، 2010، ص55.

ونرجح من جهة أخرى أن يكون للأبعاد السياسية الخارجية التي كانت تمر بها الأندلس وصراعها مع النصارى دور في اقدام الفقهاء على قتله من باب الاحتراس من مسائل حساسة كهذه قد تحدث ثغرات من شأنها مساعدة المسحيين في هجماتهم السياسية والعقائدية ضد المسلمين في إطار الحروب الدائرة بينهما، وما يعزز رأينا هذا أنّ محاكمته تمت بعد سقوط مدينة بربشتر سنة 456هـ/1064م.

نرجح أن يكون لمحاكمته أيضا أبعادا ذاتية كانت بفعل حسده من قبل القاضي عبد الرحمن عيسى بن زيد بسبب نفوذه الاجتماعي ومكانته العلمية التي تمتع بها، وهو ما يوضحه لنا قول ابن سهل:" ...ويقال أنّ أبا زيد كان عدوه في أسباب الدنيا وعرضها"[1]، ويتبين هذا الأمر كذلك من سؤال الفقهاء عن الجهة التي ترث ماله وهل يجب ضمه إلى بيت المال[2]، دون أن نهمل ربطها بطبيعة المناخ الفكري الذي طبع الأندلس آنذاك، والذي جسده الاهتمام بسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم في سياق انتشار تيار الزهد والتصوف في المجتمع الذي انبثق من الحياة الروحية الإسلامية واتخذت من حياة الرسول صلى الله عليه وسلم القدوة والمثال الصحيح، وهو ما تكشفه كثرة التآليف في سيرته ودلائل معجزاته ونبوته[3].

هذا وتشير النصوص التاريخية إلى حالة أخرى من الزندقة حدثت أيضا في عصر الطوائف، وهي حالة الفقيه أبي الوليد الباجي الذي وجهت له تهمة الكفر بسبب شرحه لحديث صلح الحديبية الذي قريء عليه من صحيح البخاري وهو بدانية، وذهب للقول بظاهر النص أي قوله بأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد كتب اسمه وهو أمي وهذا ما استعظمه الفقيه أبي بكر بن الصائغ الزاهد ورآى فيه تكذيبا للقرآن، بل وذهب أبعد من

---

[1]–ابن سهل، المصدر السابق، ص123.

[2]–نفس المصدر، ص114.

[3]–R.Dozy، **Recherchers Sur L' histoire et Littérature de L'Espagne pendant le Moyen age**، Leiden, 3ed, 1881، tom1، p263.

ذلك في التشنيع عليه وتقبيحه عند العامة، وهو ما نستشفه من قول الباجي:"...جاوز فيه الحد وأعظم به الخطيئة وزعم هذا ابطال المعجزة ورد الشريعة وتكذيب القرآن"[1].

والمتتبع لحيثيات المسألة يلاحظ أنّها اتخذت طابعا رسميا بحيث رفعت إلى فقهاء إفريقية وصقلية الذين سوغوا للباجي تأويله ونفوا عنه التهمة[2]، ويبدو أنّ الباجي تصدى من جهته للدفاع عن موقفه العقدي وصحة تأويله عن طريق رسالة رد فيها على خصمه ابن الصائغ مفندا فيها التهم التي وجهت له، ومبررا قوله بالحجة الدامغة التي تثبت أنّ كتابة النبي صلى الله عيه وسلم لاسمه هو أمي يعد علامة من علامات معجزاته ومن دلائل نبوته وليس انقاصا من شخصه[3].

وبالرغم من أنّ تهمة الزندقة التي وجهت للباجي قد رفعت عنه نتيجة قوة حجته وبيانه، مع ذلك نقول أنّ هذه الحادثة كشفت عن طبيعة المناخ الفكري بالأندلس الذي كان مشدودا ومضطربا بين الفقهاء ظل بعضهم متمسكا بما هو محلي ومتداول وبين آخرين أقبلوا على علوم جديدة في محاولة منهم لترويجها في مجتمعهم؛ كفقه الحديث الذي ينتسب الباجي إلى مدرسته وأنّه عد من كبار المحدثين في الأندلس وكانت له في ذلك مناظرات كثيرة[4]، ومن المعلوم أنّ فقه الحديث قد أضحى في الأندلس علما مستقلا ضمن العلوم الدينية بحيث تم اتخاذه كنظام متكامل إلى جانب الأحاديث الموجودة في المؤلفات المالكية مما أثار معارضة فقهاء المالكية له، وذلك لما كان يمثله من تهديد

---

[1]-**تحقيق المذهب يتلوها أجوبة العلماء بين مؤيد ومعارض حول دعوى كتابة الرسول صلى الله عليه وسلم لاسمه يوم صلح الحديبية**، تح، أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، عالم الكتب، الرياض، ط1، 1983، ص171.

[2]-نفس المصدر، ص، ص285-386.

[3]-نفسه، ص، ص171-240.

[4]-خالد الصمدي، **مدرسة فقه الحديث بالغرب الإسلامي من النشأة إلى القرن السابع الهجري، جذورها-آثارها-مناهجها**، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 2006، ج1، ص، ص66-68.

لتعاليمهم العقائدية والممارسة الشرعية، تلك المعارضة التي انتهت من قبل إلى اتهام بقي بن مخلد بالزندقة وهو من كبار المحدثين في وقته[1].

لا نستبعد في هذا السياق أن تكون التهمة التي وجهت له لغرض الحد من نشاطه الفكري نتيجة تلك التوجسات التي أفرزتها أفكاره المذهبية التجديدية التي صقلها في المشرق من جهة، وتوجهاته السياسية التي كانت تدعو إلى الوحدة ونبذ الفرقة وهو النشاط الذي تصدى له بعد عودته من المشرق أيضا، مما يوحي بأنّ هذا الأخير قد كانت له مواقف سياسية تخوف منها ملوك الطوائف، وهو ما يكشفه لنا قول المقري:" ولما قدم من المشرق إلى الأندلس بعد ثلاثة عشر عاما، وجد ملوك الطوائف أحزابا متفرقة، فمشى بينهم في الصلح وهم يجلّونه في الظاهر، ويستثقلونه في الباطن، ويستدبرون نزعته..."[2].

أمّا في عصر المرابطين فقد كانت مسائل الزندقة والإلحاد من المسائل الدينية والاجتماعية التي وضعت الفقه على محك النظر بحيث عدت من جملة المسائل التي طرحت وبقوة على الفقيه ابن رشد ليبت في حكمها باعتباره قاضيا وفقيها مشاورا، ومن جملة القضايا التي رفعت إليه تلك الاعتقادات المضلة حول العمل بخط الرمل الذي اعتبره ابن رشد كفر لأنّه في نظره من باب مشاركة الله تعالى في علم الغيب الذي لا يعلمه إلاّ هو[3]، وكذا قضية سب الرسول صلى الله عليه وسلم التي أوجب فيها حد القتل دون استتابة أحيانا، كما هو شأن الشرطي الذي شهد عليه أنّ سب الرسول صلى الله عليه وسلم غير مرة[4]، ومن المسائل العقدية التي عالجها فقيه قرطبة كذلك قضية الوحي

---

[1]-ماريبل ايزابيل فييرو، "**الزندقة والبدع في الأندلس**"، ضمن **كتاب الحضارة العربية في الأندلس**، تح، سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، ج2، 1998، ص1245.

[2]-**نفح الطيب**، ج2، ص77.

[3]-**المسائل**، ج1، ص206.

[4]- نفس المصدر، ج1، ص274، رقم النازلة 76.

بحيث رأى أنّ الحديث فيه قد يؤدي إلى الضلال وأنّ نفيه يعد كفرا وإلحادا[1]، بالإضافة إلى مسألة الدعاء والقدر التي أجاب عنها بتكفير من أنكرهما[2].

تفيدنا بعض نوازل الفترة التي ضمها كتاب المعيار بإشارات تخص الجرائم الدينية التي فصّل فيها فقهاء الفترة المرابطية وعلى رأسهم الفقيه ابن الحاج؛ فقد ورد ضمنها سؤال رفع إليه حول منكر فتنة القبر، وقد كان جوابه أنّ من أنكر فتنته فقد خالف بذلك ماجاء به أهل السنة؛ وحدد عقوبته بالضرب حتى الموت في حالة عدم توبته، وكذا الأمر بالنسبة للقائل بخلق القرآن إمّا أن يستتاب أو يقتل[3].

نلاحظ على عهد المرابطين كثرة ورود مسائل الزندقة والإلحاد ضمن النوازل الفقهية خاصة تلك التي تنفي وحدانية الله وتطعن في نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم، ولعل هذا الأمر عائد إلى الصراع مع النصارى؛ إذ لا يخفى علينا أنّ الفترة المرابطية شهدت صراعا شديدا ضد نصارى الشمال الذين كثيرا ما مالت الكفة لصالحهم في الصراع السياسي، وهذا ما جعل الفقهاء يتشددون بمسألة التوحيد والعقيدة ليجتمع لأهل الأندلس ما أمكن من الوحدة السياسية والعقدية وحتى الثقافية ونبذ الاختلاف المؤدي إلى الفتنة، وهذا الأمر لن يتحقق في نظرهم إلاّ بالتشديد في مسائل العقيدة والتوحيد من جهة، ويتبني مباديء مقدسة ومنزهة عن الفحص المنطقي، وبالتالي تجاوز العقل البشري بمفهومه السياسي من جهة أخرى[4].

وهكذا يبدو للمتتبع لقضايا الابتداع والزندقة والإلحاد التي أثيرت خلال عصري الطوائف والمرابطين أنّها أخذت مفهوما عاما وواسعا خضع لمنطق وتصور فقهاء المالكية الذين حركتهم دوافع سياسية عقدية وأحيانا أخرى ذاتية واجتماعية لمحاربة المبتدعة والزنادقة في مجتمعهم، وهو أمر يحتاج في نظرنا للمزيد من البحث والتأمل في هكذا

---

[1]-نفس المصدر، ص470، رقم النازلة 104.

[2]-نفسه، ص471، رقم النازلة 104.

[3]-الونشريسي، المصدر السابق، ج2، ص442.

[4]-عبد السلام بن ميس، المرجع السابق، ص35.

قضايا ظلت تحارب بدوافع خفية تحت غطاء حماية الدين وصيانته لتطرح هذه المسألة جدلية الديني والسياسي المختزلة في إشكالية الإمامة، بل تطرح إشكالية أعمق من ذلك تتجسد في التوأمة بين التوحيد العقدي والسياسي، وكأنّ مسألة التوحيد اقترنت في الذهنية الفقهية بوحدانية السلطان أو الخليفة الذي ينبغي طاعته وعدم الخروج عن سلطته.

2-المحدثات الاجتماعية والممارسات الغيبية: جدل الدين والعرف.

شكلت المحدثات الاجتماعية والممارسات الغيبية ببعديها الشرعي والتاريخي معادلة صعبة في النسق القيمي لهذا المجتمع؛ فمن ناحية عدّت هذه المظاهر من الانحرافات في الذهنية الفقهية التي عمدت إلى حظرها في خطابها الديني، ومن ناحية ثانية ما فتئت تأخذ بعدا وحيزا كبيرين ضمن الممارسة الاجتماعية وتحت غطاء العادات والتقاليد التي انفلتت من دائرة التأطير الديني وتغلغلت في المعتقد الشعبي، إن لم نقل تجاوزته في الكثير من الأحيان ونافسته في توجيه السلوكات الفردية والجماعية في الحياة اليومية.

أ-المحدثات الاجتماعية:

شهد المجتمع الأندلسي العديد من السلوكات الشاذة التي اعتبرها الفقهاء من البدع المستحدثة في مجتمعهم إن على مستوى الفعل والسلوك، وهو شأن الفقيه الطرطوشي الذي ألف كتاب الحوادث والبدع وضمنّه العديد من المظاهر السلوكية المستحدثة التي وقعت في عصره على المستوى الاجتماعي[1]، وأهمها اجتماع النّاس على ابتياع الحلوى ليلة السابع والعشرين من رمضان، وكذا مشاركة النصارى في أعيادهم كعيد يناير، والعنصرة، والقيام بشراء الفواكه والمجبنات والإسفنج للاحتفال بها[2]، ومن الواضح أنّ هذه الاحتفالات كانت من البدع والمحدثات الأكثر انتشارا في المجتمع الأندلسي؛ فها هو ابن بشكوال يمتعض من شيوعها في مجتمعه قائلا:" ...فإنّي رأيت الجمهور اللفيف والعالم الكثيف من أهل عصرنا قد تواطأوا على اعظام شأن هذه البدع الثلاث، الميلاد، ينير،

[1]-**الحوادث والبدع**، ص20.

[2]-نفس المصدر، ص، ص150-151.

والعنصرة، تواطؤا فاحشا والتزموا الاحتفال بها والاستعداد لدخولها التزاما قبيحا؛ فهم يترقبون مواقيتها ويفرحون بمجيئها"[1].

ويبدو أنّ الدوافع الدينية والسياسية كانت أبرز العوامل التي دفعت بالفقهاء إلى اعتبار مشاركة النصارى في أعيادهم بدعة ينبغي الحذر منها ومحاربتها في المجتمع خوفا من موالاتهم ومهادنتهم مما قد يؤدي إلى اتباعهم ومن ثم التهاون والتقاعس في جهادهم، وهو ما نستشفه من قول العزفي:" أي بدعة أو فحش أسمج من أن يكون المسلمون يحتفلون ويستعدون لدخول شهر أو سنة من شهور العجم وهم أعداؤنا وإنّما عديناهم على كفرهم بالله...فأي مودة تكون من تعظيم أعيادهم في ضلالهم وكفرهم"[2].

حركت هذه الدوافع حمية بعضهم وجعلتهم يستغلون المناسبات والمواسم الدينية الخاصة بالمسلمين لتحذير العامة من الاحتفال بأعياد النصارى في محاولة منهم لجمع شمل الأندلسيين وتوجيهم لاتباع عقيدتهم والحفاظ على شخصيتهم الإسلامية؛ ؛ فهذا الخطيب ابن أبي الخصال استغل عيد الأضحى لينبه الناس إلى ضرورة احتفاظهم بأعيادهم التي حث عليها الشرع ومحذرا إياهم من إتباع النصارى بقوله: "أمتنا أيام ملتنا الأواس وأحيينا مهرجان الروم وفارس وجددنا نيروزها الداثر الدارس وهجرنا تسبيح تلك وقرآنها وأعددنا لهذه الطاغية أقرانها وضارعناها الى نيرانها وأوثانها"[3].

ويبدو أنّ انتشار هذه البدع والمحدثات على نطاق محدود أعطاها صفة الشرعية ضمن التمثلات الجماعية؛ فأصبح بذلك تأثيرها الاجتماعي أقوى من نظيره الديني مما ساهم بشكل أو بآخر في ظهورها لا سيما في المناسبات الاحتفالية ذات الطابع الاجتماعي، والتي اعتبرت فرص سانحة ليصبح المحظور بموجبها مباحا، ولربما هذا ما جعل نبرة الخطاب الديني تزداد شدة وحدة في المواعيد الاحتفالية؛ حيث تتصاعد فعالية

[1] -الجبالي محمد، المرجع، السابق، 444.

[2] -نفس المرجع، ص455

[3] -ابن أبي الخصال، **رسائل ابن أبي الخصال**، تح، محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1988 ، ص، ص566-567.

المحظور مخترقة بذلك بعض القيود الدينية المفروضة عليه، كما وقع سنة 513هـ/1119م بقرطبة حين اجتمع النّاس للتفرج بمناسبة عيد الأضحى فمد أحد عبيد المرابطين يده وأمسك بامرأة، مما أدى إلى ثورة العامة ضد المرابطين[1]، وعلى الرغم من أنّ هذه الحادثة تنصب في خانة التاريخ السياسي وتكشف عن الحالة التي أضحت عليها علاقة الدولة المرابطية بالعامة التي أخذت تتحين الفرص للثورة لظروف تاريخية معينة فصلنّا فيها سابقا، غير أنّها تؤكد الأبعاد الاجتماعية التي ذهب إليها ابن عبدون من خلال نواهيه وأوامره التي تقر بعدم الاختلاط بين الرجال والنساء لا سيما في المواسم الاحتفالية والأعياد تجنبا لأحداث كتلك.

عدت ظاهرة الاختلاط وسفور المرأة في المجتمع الأندلسي خلال عصري الطوائف والمرابطين من البدع التي تشددت بشأنها المنظومة الفقهية في الأندلس على اعتبارها سلوك انحرافي مغاير للقيم الدينية والاجتماعية، ينبغي تقويمه وإصلاحه؛ حيث اعتبرها الطرطوشي من البدع المحدثة في المجتمع، بل وعمد إلى التنبيه إليها بغية اتقائها والحد منها[2].

ويظهر أنّ توجيهات الفقهاء والمحتسبين التي جاءت بصيغة النهي والمنع، وإن كانت تروم تجنب هذه السلوكات، بيد أنّها تكشف لنا في الواقع عن حجم انتشارها الواسع والكبير في المجتمع؛ إذ ليس من قبيل الصدفة أن يعمد بعض المحتسبين من أمثال ابن عبدون[3]، وابن عبد الرؤوف[4]، والجرسيفي[5]، إلى الإشارة إليها ضمن رسائلهم أكثر من مرة، وفي أكثر من موضع. ولعل تشدد الخطاب الفقهي بمسألة سفور المرأة واختلاطها

---

[1]-النوّيري عبد الوهاب، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، تح، عبد المجيد ترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ج24، ص151.

[2]-**الحوادث والبدع**، ص153.

[3]-**رسالة في القضاء والحسبة**، ص، ص27، 57.

[4]-**رسالة في آداب الحسبة**، ص، ص 82-83.

[5]-**رسالة في الحسبة**، ص، ص121-123.

يعود في الأساس إلى محاولة منعهم لوقوع بعض المنكرات والمحظورات الشرعية التي كانت ترتكب وقتئذ كخروجها متبرجة بأنواع من الزينة البادية، وإستعمال منتشر الطيب، وإستظهار ما يستدعي الفتنة ومعاكستها من طرف الرجال[1]. أو لصيانتها من إرتكاب الزنا[2]، ولا يستبعد أنّ ينصب ذلك التشدد في خانة صيانة المرأة الجسد المقترن بالوقوع في الذهنية الفقهية التي اعتبرته عورة وجب سترها وحفظها انطلاقا من الوعي بأهميته في حفظ وصيانة المجتمع برمته[3].

يبدو أنّ عادة سفور المرأة لم تكن من الأمور المستغربة أو المستهجنة في مشهد العادات والتقاليد الأندلسية التي ألفت رؤيتها سافرة مشاركة في كثير من الأعمال العامة خصوصا في الطبقات الدنيا، سواء في المدينة أو الريف[4]؛ وقد كان من الطبيعي أن تشاهد المرأة في الطرقات أو على ضفاف الوادي للتنزه والاغتسال[5]، وكذا مشاهدتها في الأسواق[6]، ومن بين القرائن التي تكفل لنا الحديث عن اختلاط المرأة ما يشير إليه ابن قزمان في أحد أزجاله في الحادثة التي وقعت له مع إمرأة في أحد أرباض قرطبة؛ إذ دعته إلى منزلها في مشهد فكاهي لتحتال عليه في الأخير وتسخر منه[7]، مما يدل على أنّ المرأة الأندلسية قد تمتعت حقا بحرية الخروج والحديث مع الرجال دون رقيب.

ويتضح لنا أنّ سفور المرأة واختلاطها بالرجال كان منتشرا حقا في بعض المدن الأندلسية؛ إذ يؤكد لنا ابن الخطيب هذا الأمر في حديثه عن نساء رندة"Ronda" اللائي

---

[1]-الونشريسي، المصدر السابق، ج2، ص499.

[2]-ابن رشد الجد، المصدر السابق، ج2، ص1243.

[3]-رقية بن خيرة، ،"**الجسد الأنثوي والمجتمع الأندلسي(ق5-6هـ/11-12م)، قراءة في صوره وتمثلاته**"، عصور الجديدة، العدد 19-20، مختبر البحث التاريخي، جامعة وهران، الجزائر، 2015، ص183.

[4]-عصمت دندش عبد اللطيف، **أضواء جديدة على المرابطين**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1991، ص163.

[5]-المقري، **نفح الطيب**، ج4، ص287.

[6]-ابن عبدون، المصدر السابق، ص46.

[7]-**إصابة الأعراض**، ص، ص279-286، زجل رقم 87.

"كنّ يسفرن عن الخد المعشوق"[1]، وفي وادي آش"Gaudix" يذكر نفس المؤرخ "أنّ النساء اختلطن بالرجال؛ فلم يعد هناك فرق بين السلاح والعيون الملاح، ولا بين حمر البنود وحمر الخدود"[2]، ورغم أنّ هذه القرائن تنهض دليلا على صحة سفور المرأة واختلاطها، غير أنّنا لا نجزم بأنّ هذه القاعدة كانت عامة وشاملة؛ إذ من المرجح أنّ النساء لم تكن كلهنّ سافرات متحررات؛ بل ووجدت منهن المحجوبات الممتثلات للقيم الإسلامية أيضا من الجواري والحرائر[3]، ومن الواضح أنّه ثمة هنا فجوة لا ينبغي أن ننساق وراء التصورات والافتراضات لنملأها بخصوص تاريخ المرأة الأندلسية وحريتها وسفورها، والتي لا زالت غير محددة على وجه الدقة.

ويبدو أنّ الإزداوجية التي طبعت المجتمع الأندلسي بين التحرر والتشدد، وبين الانحراف والاستقامة ألقت بظلالها على سلوك المرأة الأندلسية باعتبارها عنصرا طاله التأثير كذلك، وبالتالي فإنّ أية محاولة لقراءة سلوك السفور والاختلاط ببعديه الشرعي والتاريخي ينبغي لها أن تراعي الظرفية التاريخية وطبيعة المجتمع الأندلسي أيضا، وأن يفهمها الباحث بمنطق عصرها لا بمنطق عصره هو، ليتلافي الوقوع في مزالق معرفية لا تخدم الموضوع بقدر ما تنأى به عن الواقعية التاريخية.

---

[1]–**معيار الاختيار**، ص94.

[2]–**خطرة الطيف في رحلة الصيف، رحلات في المغرب والأندلس**، تح، تق، أحمد مختار العبادي، دار السويدي للنشر والتوزيع، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2003، ص53.

[3]–جودت الركابي، **في الأدب الأندلسي**، دار المعارف، مصر، دت، ص48/سامية مسعد مصطفى، **صور من المجتمع**، المرجع السابق، ص117.

ب-الممارسات الغيبية:

ألزمنا البحث عن تجليات ظاهرة الانحراف السلوكي في المجتمع الأندلسي خلال الفترة محل الدراسة إلى الغوص في الظواهر والسلوكات الغيبية كالسحر، والكهانة، والعرافة، والحقيقة أنّه بقدر ما نميل إلى البحث في هذه السلوكات باعتبارها إحدى التمثلات العامة لظاهرة الانحراف في المجتمع آنذاك، وبوصفها إحدى الظواهر التي تكشف لنا على المستوى التداولي بالتحريم، والتكفير، والتأثيم من قبل الشرع[1]، غير أنّه لا يخفى علينا أنّ دراستها قد تتقاطع في الكثير من الأحيان مع الذهنيات والمعتقدات الشعبية المؤطرة للمجتمع التي انتظمت ضمنها مختلف العلاقات والاختيارات الاجتماعية.

لا يتأتى لنا فهم هذه الظواهر الغيبية إلاّ بفهم الواقع السوسيو اقتصادي والخلفية الثقافية، وكذا الواقع السياسي الذي أفرزها؛ إذ لا نشك أنّ الفكر الغيبي في المجتمع الأندلسي والاعتقاد بقوى الكهانة والعرافة واللجوء إلى السحر لم يكن سوى انعكاسا لما أفرزه ذلك الواقع من إكراهات دفعتهم إلى الاحتماء بهذه القوى الغيبية؛ كما لا نشك أيضا أنّ هذه الظواهر قد اختزنت في ثناياها كل توجهات وتطلعات المجتمع الذي لم يجد أفراده غير الاعتقاد بها واعتمادها كوسائل للهروب من واقعهم المتأزم في محاولة منهم لتذليل الصعوبات الطبيعية أو تخطي المستحيل؛ فليس من محض الصدفة أن تتردد في النصوص المصدرية الخاصة بالفترة محل الدراسة بعض التنبؤات، أو المحاولات الاستكشافية الغيبية المتعلقة باستشراف الانتصارات السياسية، أو معرفة فترات الجدب والخصب، أو محاولة الكشف عن غلاء الأسعار وغيرها من القضايا المصيرية التي أرقت أفراد المجتمع.

ولندرك هذا الارتباط الجدلي بين الواقع الاجتماعي وتلك الظواهر علينا أن نقدم بعض الشواهد التاريخية التي من شأنها أن تعزز قولنا هذا وتعضده؛ وما من شك أنّه

[1]-ابن رشد الجد، المصدر السابق، ج1، ص206/ ابن جزي، المصدر السابق، ص544.

كلما استفحل العجز عن مجابهة ظلم السلطة السياسية ومناهضتها أن يكون البديل الذي يكفل الانتصار هو الفكر الغيبي؛ إذ ورد ضمن أحد النصوص الحولية الإخبارية "أنّه في سنة 510هـ/1116م، أرجف العوام بأنّه سيكون في شهر رمضان خطب عظيم وحادث كبير وقطع على الدولة شديد، وأنّ السلطان سيموت"[1].

ويفهم من هذه الإشارة أنّ العجز السياسي ومحاولة التخلص من ربقة السلطة السياسية والانتصار عليها أفضى إلى الاعتماد على قوة الغيبيات، ولتكتسب تلك التنبؤات طابع الشرعية وتلقى إيجابا وتأييدا لدى فئات عريضة من المجتمع خاصة لدى العامة، كان لزاما عليها أن تربطها برمز ديني مقدس كشهر رمضان الذي أضفى عليها صبغة دينية ليكون تأثيرها أقوى على المجتمع، ولا يخفى علينا ما تلعبه الوظيفة النفسية للدين في النفوس فتحملها على التصديق بتلك التنبؤات.

ويظهر أنّ ما زاد من انتشارها في المجتمع الأندلسي ارتباط الكهانة والعرافة بعلم التنجيم وتداخلهما معا لا سيما وأنّ كلهيما كانا يعتمدان على قراءة المستقبل بالنظر في الأجرام السماوية والكواكب بغية تلافي أمر سيء، أو جلب حظ ومنفعة[2]، وهو ما يؤكده ابن خلدون بقوله: "أنّ الكهان يستعينون غالب الأمر بالنّجامة"[3]، ولاغرو أن نجد ضمن المصادر التاريخية بعض الإشارات في ما يخص اعتماد هذه الوسيلة على المستوى السلطوي والشعبوي على حد سواء؛ ويتضح ذلك من خلال الرواية التي أوردها ابن عبد ربه بخصوص توجه الوزير ابن جهور إلى أحد المنّجمين المدعو ابن عزراء لمعرفة فترات نزول الغيث بعدما احتبس المطر وأصاب الأندلس قحط شديد اغتم النّاس على إثره، وقد كان هذا المنّجم قد أقام الطالع سلفا وقضى بتأخير المطر شهرا، غير أنّ تنبؤاته

---

[1]-ابن عذاري، المصدر السابق، ج4، ص62.

[2]-فيليب وازنغ، **معجم المعتقدات والخرافات**، ترجمة رمضان مهلهل سدخان، أزمنة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2007، ص ص 6-17.

[3]-**المقدمة**، ص595.

جاءت منافية للواقع؛ مما كان سببا في هجائه من قبل الفقيه ابن عبد ربه بأبيات قال في مطلعها[1]:

مَا قـــدَّرَ الله هُوَ الغَالِــبُ وَلَيْسَ الَذِي يَحْسِبُهُ الحَاسِبُ

قُلْ لِابْنِ عَزْرَاءَ السَخِيفَ الحَجِي أَزْرَى عَلَيْكَ الكَوْكَبُ الثَاقِبُ.

ويبدو أنّ ما زاد من انتشار تلك التعليلات والوسائل الاستقرائية انسياق السلطة والنخبة حول تصديقها والعمل بها، والملاحظ أنّ اعتماد السلطة على المنّجمين حدث لم يقتصر على ملوك الطوائف فقط، بل نجده كذلك لدى الأمراء المرابطين، ويكفينا دليلا على قولنا هذا أنّ أحد وزراء الأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين المدعو مالك بن وهيب كان على رأس المنجمّين والعرّافين بأحداث المستقبل، حتى أنّه عد أول من تنبأ بظهور المهدي بن تومرت[2]، هذا وقد ذكر أحد المؤرخين أنّ إسحاق بن ينتان بن عمر بن ينتان صاحب النظر في المظالم والشكايا كان مثل الكاهن يأتي بغرائب الأخبار حتى ذاع صيته؛ فأراد الأمير تاشفين بن علي بن يوسف أن يمتحنه في صحة تنبؤاته تلك[3]، وما من شك أنّ الحكام عمدوا إلى تقريب المنّجمين بغية استشراف الانتصارات السياسية في المقام الأول؛ فهاجس الحرب والصراعات كانت من مجمل القضايا التي جعلتهم يعمدون إلى التنجيم والكهانة لقراءة الطالع وكشف خبايا المستقبل.

---

[1]-ابن مرزوق محمد، **المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن**، درا، تح، ماريا خيسوس فيغيرا، تق، محمود بوعياد، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980، ص443.

[2]-المراكشي عبد الواحد، المصدر السابق، ص272/ بوتشيش، **حلقات**، ص108.

[3]-ابن عذاري، المصدر السابق، ج4، ص، ص101-102.

تطالعنا أحد النصوص التاريخية عن الكيفية التي كان يتبعها العرّافون والكهان بغية التعرف على أحوال المستقبل؛ بحيث استخدم أحدهم في ذلك نوعا من الرسم والخط كان يعرف بالقرعة*، وفضلا عن هذه المعلومات تعطينا هذه الرواية أيضا فكرة عن هئية هؤلاء المنّجمين وطريقة عملهم، ويبدو مما ورد فيها أنّ المنّجم أو العراف كان يضع عمامة ويحمل مسبحة ويستعمل الدقيق، فيمرر أصبعه في ذلك الخط فمرة يستقيم وأخرى يستدير، مستخدما في ذلك الكواكب والنّجوم ومن الأمور التي تحدث عنها ذلك العراف، الأحوال السياسية وحملة رذمير وما قد ينتج عنها من حدوث الغلاء والبلاء[1].

يتبين من هذا النّص أنّ التنبؤ بحالة الوضع الاقتصادي كانت إحدى المعضلات التي واجهت المجتمع وجعلتها تأخذ حيزا ضمن الفكر الغيبي لاسيما ما تعلق منها بالسؤال عن فترات الخصب التي كان لها تأثيرها الكبير على المستوى المعيشي، ولعل هذا ما جعلهم يتفاءلون بكثرة نمو أحد أنواع البصل المعروف ببصل الفأر حتى أنّ فترات الخصب ارتبطت في نظرهم بكثرة نموه[2]، هذا وقد شاع استخدام نوع آخر من الخطوط لمعرفة الأمور المستقبلية في المجتمع الأندلسي رغم المحاذير الشرعية بشأنه[3]، وهو ما كان يعرف وقتئذ بخط الرمل*.

---

*-علم القرعة، صناعة كهانية قائمة على الاقتراع بالحروف الهجائية ذات معاني محددة مستخرجة من الآيات القرآنية وتفسيرها بأساليب غاية في التعقيد مشتركة في الجفر وعلم الحروف والأسماء، ولعب الحساب بالجمل أو الاقتراع بالحساب، توفيق فهد، **الكهانة العربية قبل الإسلام، الكاهن، الكاهنة، النبي، الشاعر، الحازي، الساحر، الرائي، العرّاف، الرب، ذو إله، الحُمس**، تر، حسن عودة، رندة بعث، مراجعة، توفيق فهد، زياد منى، شركة قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، 2007، ص159.

1-ابن الخطيب، **الإحاطة**، ج2، ص، ص404-406.

2-أبو الخير الإشبيلي، **عمدة الطبيب في معرفة النبات**، تق، تح، محمد العربي الخطابي، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، الهلال العربية للنشر والتوزيع، المغرب، 1990، ق1، ص119.

3-ابن رشد، المصدر السابق، ج1، ص، ص206-207.

*- تقوم هذه العملية على رسم خطوط على الرمل أو التراب الناعم بخفة وعجلة، حيث يتعذر عدها، ثم يمحى منها خطين خطين، ويقول حينها العراف أو الكاهن "إبني عيان أسرعا البيان"؛ فإن بقي خطان فهما علامة النجاح وقضاء الحاجة، وإن بقي خط فهو علامة الخيبة والتعاسة، توفيق فهد، المرجع السابق، ص149

ونرجح أنّ التداخل بين علم التنجيم والكهانة والعرافة هو ما جعل بعض الفقهاء يعمدون إلى اعتباره من العلوم المستهجنة والمحرمة في المجتمع، بل وذهبوا إلى اعتبار كل منّجم زنديق ومارق[1]، وفي المنحى ذاته ذهب المحتسب إلى منعهم من التجول حول الدور معللا أنّ ما يحسبونه للنّاس يعد من التكهنّات والأباطيل، وأنّهم يتحيلون عليهم في ذلك[2]. ويعكس هذا الأمر حقيقة هؤلاء العرافين الذين كانوا حذقين في التحيل وإدعاء معرفة الغيب مستفدين في الوقت ذاته من الأوضاع العامة التي كان يرزح فيها المجتمع، ولعل هذا ما نبه إليه ابن خلدون حينما ذكر بأنّهم "يأخذون بالتخمين بناء على ما يتوهمونه ويدعون معرفته من الغيب وليس منه على الحقيقة"[3]، وهو ما يكشف بنا بأنّ الكهانة والعرافة أضحت من الطرق المنحرفة والمتحيلة في كسب المعاش وتحصيله في المجتمع الأندلسي في ظل عدم القدرة على تحصيله بالوجوه الطبيعية والمشروعة للكسب من التجارة والفلح والصناعة[4]، مستغلين بذلك سذاجة العامة وأوضاعهم، وكذا المناخ الفكري والثقافي الذي هيّأ النفوس لتقبلها والإيمان بها وبقوة خوارقها.

عرف المجتمع الأندلسي أيضا ظاهرة السحر والسحرة التي انعكست مظاهرها في كل مناحي الحياة العامة، حتى أنّه جاء في ثنايا الرسالة التي كتبها أبو بكر بن عبد العزيز إلى أبي عبد الله بن أبي الخصال إشارة إلى رجل كان يَدَعِي السحر ومعرفة الغيب مستعملا في ذلك النار والتعاويذ[5]. ويبدو أنّ الطرق والطقوس السحرية التي عمد إليها أولئك الكهان والعرافون والسحرة قد تعددت في المجتمع الأندلسي حسب مرجعيات هؤلاء الفكرية والعملية.

1-المقري، **نفح الطيب**، ج1، ص221.

2-الجرسيفي، المصدر السابق، ص123

3-**المقدمة**، ص109.

4-نفس المصدر، ص435.

5-بوتشيش، **المغرب**، ص114.

ونظرا لاعتقاد النّاس في هذه الظاهرة وما قد تسفر عنه من شر وعواقب وخيمة؛ فإنّهم فكروا في الوسائل الكفيلة بالتصدي لها؛ فابتكروا بذلك طريقة تمكن من إبطال تأثيرها وتتجلى في أكل الفجل ممزوجا بالعسل؛ إذ ساد الاعتقاد بأنّها وسيلة تعمل على دفع السحر وإبطاله[1]، كما عمدوا إلى غرس نبات العوسج في الدار بغية إبطال عمله وتأثيره[2]، واستعملوا لتلافيه أيضا الحروز والتعاويذ؛ وتعتبر المنظومة التي عزاها ابن الخطيب للنباهي جامعة للحروز والتمائم التي كانت تعلق حجابا لصاحبها[3]، ومن المرجح أنّ تلك الرقى والتعاويذ استعملت لغرض درء كل شر محذق أو نيل مراد ما، كما أنّها شكلت بالنسبة لصاحبها قوة مساعدة تعوض ذاته النفسية القاصرة عن التحكم في مصيرها، على أنّه من الضروري أن نشير هنا أنّ الظاهرة السحرية انتشرت كذلك في العدوة المغربية[4]، ذلك أنّ كلا العدوتين أضحتا تمثلان في العصر المرابطي وحدة سياسية وعسكرية، وبالتالي تشكل عن ذلك وحدة حضارية وثقافية نتج عنها شمولية هذه الظاهرة في العدوتين المذكورتين في هذه الفترة.

3-معاقرة الخمور والممارسات الجنسية: بين التأثيم والممارسة

أ-معاقرة الخمور:

لا يخفى على المتصفح للتاريخ الاجتماعي للأندلس خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11-12م) بأنّ المجتمع الأندلسي عرف انتشار ظاهرة شرب الخمور، على الرغم من اعتبارها من المحرمات في الذهنية الفقهية؛ فالفقيه ابن رشد أكد على تحريمها في جوابه عن سؤال رفع له حول حكمها، معللا جوابه ذاك بوجود علة

---

[1]-ابن بصال، المصدر السابق ص143/إبراهيم القادري بوتشيش، "**الفكر السحري والعرافة بالمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين**"، ملتقى الدراسات المغربية والأندلسية، تيارات الفكر في المغرب والأندلس الروافد والمعطيات، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الملك السعدي، تطوان، 1993، ص347.

[2]-ابن زهر، **كتاب الأغذية**، تق، وتر، وتح، اكسبيراثيون غارثيا، المجلس العلمي للأبحاث العلمية، معهد التعاون مع العالم العربي، مدريد، 1992، ص106.

[3]-الزجالي، المصدر السابق، ج1، ص263.

[4]-بوتشيش، **المغرب**، ص، ص116-118.

فيها[1]، مع ثمة شواهد ضافية تؤكد أنّ هذه الظاهر عرفت انتشارا في المجتمع آنذاك؛ فعصر الطوائف بما شهده من انحلال أخلاقي وتراجع على مستوى القيم لم يكن ليخل من هذه الظاهرة حتى أنّ مدنا أندلسية اشتهرت بها؛ فقد كان شرب الخمر في نهر إشبيلية يتم جهارا ودون رقيب أو حسيب "مالم يؤد السكر إلى شر وعربدة"[2]، واشتهر أهل برشانة بشربها كذلك، حتى أنّهم كانوا يداوون بالسلافة[3].

تطالعنا النصوص المصدرية عن العديد من أسماء الملوك وأصحاب الوجاهة، وصفوة المجتمع ممن أقبلوا على معاقرتها في هذا العصر؛ فهذا المعتمد بن عباد(ت488هـ/1095م) لم يتوان عن شربها حتى في أحلك الأوقات وهو يستنجد بالمرابطين[4]، كما لم يتحرج المأمون بن ذي النون(ت460هـ/1068م) عن إكرام ضيوفه وتأنيسهم بها، خاصة إذا علم "أنّ في مجلسه من يرخص في النبيذ ولايسوغ له نعيم دونه"[5].

وتؤكد لنا إحدى الروايات ما أشرنا إليها منذ قليل؛ إذ تصف لنا مجلسا ضم بعض الوزراء في ليلة أنس، ولما لعبت الخمرة بعقولهم "جرد أحدهم السيف للقتل لولا أنّ الحاضرين سكنّوه بالإستنزال، وثنوه عن ذلك النّزال"[6]، كما يتضح من الرسالة التي بعثها ابن خاقان إلى أحد القضاة يناشده فيها بالحد من هذه الظاهرة بقوله:"... والدين قد عظم غصصه وبالباطل شَرَقَهُ، والراح قد استحل حرامها واستهل مرامها، وغدت في كل منزل

---

[1]–**المسائل**، ص635.

[2]–المقري، **نفح الطيب**، ج3، 212.

[3]–ابن الخطيب لسان الدين، **معيار الاختيار**، ص83، والسلافة هي أول ما عصر من الخمر، وأصله من السلف وهو المتقدم من كل شيء، العسكري أبو هلال، **التلخيص في معرفة أسماء الأشياء**، تح، عزة حسن، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، سوريا، ط2، 1996، ص312.

[4]–بوتشيش، **المغرب**، ص90/ مصطفى نشاط، **جوانب من تاريخ المشرويات المسكرة بالمغرب الوسيط**، منشورات الزمن، 2006، ص47.

[5]–ابن بسام، المصدر السابق، ق4، مج2، ص135/ المقري، المصدر السابق، ج4، ص134.

[6]–ابن خاقان، **مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس**، درا، تح، محمد علي شوايكة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1983، ص383.

قوتا، وبدت كؤوسها دُرًا يحمل ياقوتا..."[1]، مدى الانتشار الواسع للخمور في المجتمع الأندلسي خلال هذه الفترة، مما جعل القضاء عليها أمرا مستعصيا.

ويبدو أنّ هذه الظاهرة امتدت لتمس أيضا باقي أجهزة الدولة ورتبها حتى أنّ أصحاب الشرطة لم يسلموا منها، وهذا ما نستشفه من سؤال رفع للقاضي ابن رشد عن شرطي سب الرسول صلى الله عليه وسلم غير مرة وهو سكران[2]، وهناك بعض الإشارات التي تؤكد على انتشارها كذلك في أواخر العصر المرابطي، ومعاقرتها من قبل بعض الأمراء؛ فقد كان الأمير أبو بكر بن إبراهيم معاقرا للخمر منادما لجواريه[3]. على أنّ كل هذه الشواهد هي حقائق تعكس واقع السلطة السياسية التي عكفت على الملذات وأباحت المحرمات، وهو أمر يعكس بدوره غلبة الأهواء السياسية على الخطاب الفقهي في فترة شهدت علاقة جدلية بين الواقع المتغير وثبوت النص الديني الذي يقر بتحرميها.

لم يقتصر شرب الخمر في المجتمع الأندلسي على طبقة الخاصة التي كانت ترى فيه دليلا رمزيا على السلطة والبذخ وحياة الترف على حد تعبير أحد الباحثين[4]، وإنّما تعدتها أيضا لتشمل الرعية، وليس أدل على ذلك من ابن قزمان الذي عكف على شربها حتى أنّ أغلب أزجاله جاءت في هذا الصدد[5]، وتشير المصادر إلى حالات ضبط فيها أعوان الشرطة بعض العوام يحملونها؛ فقد عثر أعوان القاضي أبي بكر ابن العربي على

---

[1]-محمود مكي، "**وثائق تاريخية جديدة عن عصر المرابطين**"، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، المجلد87، 195-1960، ص، 189.

[2]-ابن رشد الجد، المصدر السابق، ج2، ص862.

[3]-ابن سعيد، **المقتطف**، ص257.

[4]-بوتشيش، **المغرب والأندلس في عصر المرابطين، المجتمع، الذهنيات، الأولياء**، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1993، المرجع السابق، ص97.

[5]-**إصابة الأعراض**، ص118، زجل رقم28، ص166، زجل45، ص184، زجل53.

رجل يحمل خمرا[1]، في حين عثر القاضي ابن حمدين على أحد السكارى مترنحا في الشارع[2].

وإذا كانت الطبقة الخاصة قد أقبلت على معاقرتها للأسباب التي ذكرناها آنفا؛ فإنّ الأسباب التي دفعت بالعامة إلى ذلك تبقى مجهولة، وإن كنّا لانستبعد في هذا المقام أنّها شربت لطرد الهموم وتلافي المشاكل والصعوبات التي اعترضت الحياة اليومية[3]، وهذا ما نلمحه في شعر أبي الأصبغ عبد العزيز البطليوسي الملقب بالقلمندر، الذي كان مولعا بشربها بقوله[4]:

جَرَتْ مِنِّي الخَمْرُ مَجْرَى دَمِي   فَجُلُّ حَيَاتِي مِن سُكْرِهَا

وَمَهْمَا دَجَتْ ظُلُمَاتُ الهُمُومِ   فَتَمْزِيقُها بِسَنَا بَدْرِهَا

ولربما كان الإقبال عليها كنتاج لبنية نفسية من قبيل التشرد والمعاناة أو الغربة وتغير الأحوال من نعميها إلى بؤسها؛ فحينما جد القاضي ابن حمدين في سؤال أحد السكارى عن سبب شربه لها، أجابه: " بفساد الزمان ومجافاة الإخوان"[5]، ورغم أنّ هذه الحالة قد تكون شاذة ولا يمكننا أن نقيسها على المجتمع كله، غير أنّنا لا ننكر أنّ حالات كهذه تعكس في جوانب كثيرة منها المكبوتات الداخلية للمجتمع، والتي تحتفظ بها الوقائع التاريخية على شكل سلوكات فردية.

تعددت أنواع الخمور في المجتمع الأندلسي بتعدد المصادر التي صنعت منها؛ فإلى جانب إتخاذها من العنب وهو أصل الخمور كما يقول ابن زهر[6]، وكما يشير إليه

---

[1]-ابن عذاري، المصدر السابق، ج4، ص ص93-94.

[2]-الونشريسي، المصدر السابق، ج، ص410.

[3]-رقية بن خيرة، "**معاقرة الخمور في المجتمع الأندلسي بين التنظير الشرعي والواقع التاريخي خلال عصري الطوائف والمرابطين**"، المواقف مجلة الدراسات والبحوث في المجتمع والتاريخ، العدد11، منشورات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة مصطفى اسطمبولي، 2016، ص145.

[4]-ابن سعيد، **المغرب**، ج1، ص369.

[5]-الونشريسي، المصدر السابق، ص410.

[6]-**كتاب الأغذية**، ص44.

القاضي ابن حمدين بقوله: "أنّ الخمر هو ماء العنب يتغير من حال إلى حال في الرائحة واللون والفعل والطعم والعين والذات"[1]؛ فإنّها صنعت كذلك من الزبيب، والتمر، والعسل، والقمح، والشعير[2]، ومهما تعددت مصادرها؛ غير أنّنا لا نشك أنّ خمر العنب كان الأكثر رواجا آنذاك، وفيما عدا الإشارات الواردة في كتب الفلاحة عن أنواع العنب وكيفية زراعتها[3]، أوما اكتفت به كتب حفظ الصحة والأبدان والتدبير بالأغذية من وصفها وذكر طبيعتها بقولها أنّها حارة يابسة، فضلا عن ذكر منافعها الطبية ومضارها الصحية[4]؛ فإنّنا نقف أمام فراغ كبير فيما يخص طريقة صناعتها.

وبالموازاة تجود علينا بعض المصادر بمعلومات غاية في الأهمية عن المراكز التي اشتهرت بصناعتها على الرغم من قلتها، نذكر من بينها مدينة مالقة التي كانت خمرتها أفضل الخمور وأشهرها بالأندلس[5]، كما اختصت بصناعتها أيضا كل من إشبيلية، ومرسية، ولقنت"Alicante"، وميورقة"Majorca"[6]، دون أن ننسى ما اشتهرت به مدينة باغة من أعمال إلبيرة من كثرة أعنابها وجودة خمورها[7].

لا نجانب الصواب إن نحن ذهبنا للقول بأنّ صناعة الخمور في المجتمع الأندلسي لم تقتصر على الاستهلاك الشخصي، بل ووجهت كذلك للتسويق أين بيعت في الأسواق وحسبنا دليلا على ذلك أنّ المحتسب ابن عبدون أشار إلى تواجدها في سوق إشبيلية[8]،

---

[1]-ابن رشد الجد، المصدر السابق، ج1، ص361.

[2]-ابن جزي، المصدر السابق، ص299.

[3]-ابن بصال، **كتاب الفلاحة**، تر، خوسي ماريا مياس بييكروسا، محمد عزيمان، معهد مولاي حسن تطوان، 1955، ص، ص74-79.

[4]-ابن خلصون، **كتاب الأغذية**، تح، تر، سوزان جيغاندي، ذ.م.ن، دمشق، 1966، ص، ص90-19.

[5]-ابن سعيد، **المغرب**، ج1، ص424.

[6]-كمال السيد أبو مصطفى، **تاريخ الأندلس الاقتصادي في عصري المرابطين والموحدين**، مركز الاسكندرية للكتاب، الاسكندرية، دت، ص244.

[7]-ابن سعيد، المصدر السابق، ج2، ص154.

[8]-**رسالة في الحسبة**، ص48.

كما وجدت إشارة عند ابن سهل تؤكد ذلك من خلال مسألة رفعت إليه حول رجل يدعى ابن حمدون كان يعصر الخمر ويبيعها[1].

وجدت أماكن متعددة ارتادها المعاقرين للخمور ففضلا على مجالس الخمر التي كانت تعقد في الطبيعة، ارتاد هؤلاء المعاقرين أيضا الحانات المنتشرة في بعض المدن التي شكل المستعربون والنصارى أغلبية ساكينها كقرطبة، وإشبيلية، وماردة"Mérida"، وطليطلة[2]، والتي أوكلت إدراتها لنساء نصرانيات[3]، كما أنّها انتشرت أيضا قرب الأديرة، التي أشار إليها غير واحد من الشعراء نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر أبو جعفر بن سعيد بن حبيب، ويحي السرقسطي، وابن اللّبانة الداني[4]، وإلى جانب الطبيعة والحانات أقدم المخمورين على شربها أيضا في المقابر كما هو شأن مقبرة إشبيلية[5]، ونجد من جهة أخرى من آثر شربها في المنازل والدور الخاصة، وعديدة هي الإشارات الواردة في النوازل التي تضمنت شكوى الجيران من ذلك[6].

يتبين إذن أنّ ظاهرة شرب الخمر عرفت تفشيا ملحوظا في المجتمع الأندلسي، وهو ما تبرزه بشكل جلي مختلف المتون المصدرية التي أرخت لها، على أنّ ما أحاط بها من ظروف سياسية واجتماعية، ونفسية، واقتصادية جعلت من كل الإجراءات المتخذة من قبل السلطة قاصرة عن معالجتها إلاّ في حدود النهي عنها، وبدون أن نسهب أكثر في الموضوع لا مراء من القول أنّ هذه الظاهرة دلت على وجود خلل ما في المنظومة الأخلاقية لهذا المجتمع، متجاوزة بذلك سلطة المقدس والتحريم المرتبط بها.

---

[1]-**الأحكام الكبرى**، ص688.

[2]-Isidro de las cagigas , op-cit , tom 1, p59.

[3]-Vincent Lagardère ," **Cépages, raisin et vin en Al-Andalus (Xe-XVe siècle)"** in: Médiévales, N 33, Année 1997, p 87.

[4]-ابن شهيد، المصدر السابق، ص180/ابن بسام، المصدر السابق، ق1، ج1، ص، ص259-260/المقري، المصدر السابق، ج4، ص، ص 158-184، رقم الترجمة 654/ ابن اللبانّة الداني، **ديوان ابن اللّبانة الداني ومجموع شعره**، تح، محمد مجيد السعيد، دار الراية للنشر والتوزيع، عمان، ط2، 2008، ص82.

[5]-ابن عبدون، المصدر السابق، ص28.

[6]-ابن سهل، المصدر السابق، ص104/الونشريسي، المصدر السابق، ج8، ص437.

ب-الممارسات الجنسية:

قد يكون الإقدام على طرح مسألة الانحرافات السلوكية ذات الطابع الجنسي من قبيل عشق الغلمان، والمخنثين، واللواط، أو الزنا والسحاق، وكذا البغاء المقنن من رؤية تاريخية وبالتحديد خلال الفترة الوسيطية نوعا ما مجازفة؛ فلا ذهنية العصر تسمح بذلك، ولا طبيعة هذه السلوكات؛ لكونها نزعات بشرية فردية قبل أن تكون ظواهر اجتماعية مما يصعب قراءتها في سياقها التاريخي والاجتماعي، إلاّ في حالة ما اتخذت طابعا جماعيا وتحولت إلى ظواهر اجتماعية، وبالعودة إلى مختلف المصادر التاريخية، والأدبية، والفقهية، وحتّى الطبية نجد أنّ تلك الممارسات تتلخص في:

ب/1-عشق الغلمان:

جسدت ظاهرة عشق الغلمان والتغزل بهم أولى قسمات الممارسة الجنسية في المجتمع الأندلسي، وقد يتعجب القاريء في الدواوين الأندلسية كيف أنّ أولئك الشعراء انصرفت عنايتهم به حتى أضحى هذا التغزل من الموضوعات التي شكلت الملامح العامة للشعرالأندلسي خلال تلك الفترة[1]، ويكفينا دليلا على ذلك أنّ جل ما احتوته مصادر الفترة من نظم أونثر ينسب في معظمه للشعراء، والأدباء، وبأقل درجة الملوك؛ وإن كنّا لا نستبعد انتشارها كذلك بين أوساط العامة رغم محدوديتها.

يقتضي انتشارها بشكل لافت للانتباه أن نبحث هنا في العوامل التي كانت وراء ذلك، ويخيل لنا أنّ طبيعة الحياة اللاهية التي عرفتها الطبقة الخاصة بما يميزها من مجون ولهو كان لها دور كبير في انتشارها، لاسيما وأنّ الغلام شكل أحد الركائز الطقسية الهامة التي قامت حولها مجالس الخمر واللهو والطرب، إذ قلما نجد مجلسا يخلو من

[1]-ايمليوغرسية غومس، **الشعر الأندلسي بحث في تطوره وخصائصه**، تع، حسين مؤنس، مكتبة النهضة الفكرية، القاهرة، 1952، ص48.

ذلك؛ فساقي الخمر غلام جميل الوجه، رشيق الحركة، كما يصفه المعتمد ابن العباد في أحد أبياته[1]:

لله سَـاقٍ مُهَفْهَفٌ غَنِجٌ قَامَ لِيَسْقِي فَجَاءَ بِالعَجَبِ

أَهْدَى لَنَا مِنْ لَطِيفِ حِكْمَتِهِ فِي جَامِدِ المَاءِ ذَائِبَ الذَهَبِ.

ويمكن أن تعزى هذه الظاهرة أيضا إلى عوامل نفسية واجتماعية تجلت في البحث عن وسائل أخرى للتسلية والمتعة بعد أن أضحت المرأة مبتذلة لدى الطبقة الخاصة[2]؛ فكان الغلمان إحدى هذه الوسائل المتعية[3]، أمّا فيما يخص العامة فيمكن أن يكون الحرمان الجنسي سببا من أسبابها، فضلا عن عادة اقتناء هؤلاء الغلمان السائدة في المجتمع، ومهما تعددت تلك العوامل؛ فإنّنا نعتقد أنّ هذا الأمر مرده إلى سلوك اجتماعي غير سوي لا يخرج عن كونه انحراف أخلاقي تحكمت فيه مجموعة من العوامل المختلفة، والتي لا يمكننا حصرها في عامل بعينه.

عرفت ظاهرة التغزل بالغلمان في المجتمع الأندلسي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11-12م) درجات متفاوتة؛ فبينما اكتفى بعضهم بمجرد التغزل بهم كماهو شأن أبي بكر بن محمد بن طلحة الإشبيلي الذي عرف بكثرة تغزله بالغلمان[4]، فإنّ، ابن السقاء بلغ الأمر به إلى إتخاذ دار خاصة بهم سماها النّاس بدار اللذة[5].

وبالرغم من أنّ الخطاب الفقهي تشدد بمسألة النظر إلى الأمرد الحسن بشهوة أو غيرها، كما تشدد أيضا بمسألة الخلوة بهم كونهم لايختلفون عن المرأة في الفتنة[6]. إلاّ أنّ

---

[1]-ابن خاقان، **قلائد العقيان**، ج1، ص64.

[2]-عمر إبراهيم توفيق، **صورة المجتمع الأندلسي في القرن الخامس للهجرة (سياسيا واجتماعيا وثقافيا)**، دار غيداء للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2011، ص150.

[3]-صالح خالص، المرجع السابق، ص102.

[4]-ابن سعيد، **المغرب**، ج1، ص، ص254-255.

[5]-ابن الأبّار، **الحلة**، ج2، على هامش ص182.

[6]-الونشريسي، المصدر السابق، ج12، ص372.

هذه الظاهرة عرفت شيوعا كبيرا بين الأندلسيين؛ إذ لم تكن أمرا معيبا أو غير مرغوب فيه، حتّى أنّ شهرتم بها تجاوزت حدود بلدهم؛ بحيث بلغ صداها المشرق الإسلامي[1].

ب/2-التخنيث واللواط:

يقودنا الحديث عن ظاهرة التغزل بالغلمان في المجتمع الأندلسي إلى الحديث عن ظاهرة التخنيث واللواط، ورغم أنّ لكل منها دوافعها وتمثلاتها في المجتمع؛ ذلك أنّ الغزل بالغلمان مجرد انجذاب فقط، بينما يمثل اللواط تجسيدا له على أرض الواقع، ومع ذلك لا ننكر أنّ هذه الظواهر مرتبطة ببعضها البعض، ويكاد الفصل بينها أمرا مستعصيا؛ إذ يستوجب الحديث عن الواحدة منها ضرورة الإشارة إلى الأخرى.

طرحت مسألة المخنث في المصنفات الفقهية من الناحية الشرعية؛ إذ أوجدتها مسائل عديدة كالإرث؛ حيث وقف الفقهاء أمام إشكالية ميراث الخنثى أو الولد المشكل الذي لا ينتسب بشكل صريح وواضح لا إلى الذكر ولا إلى الأنثى، علاوة على حظه من الغنيمة، ويبدو أنّ هذه العاهة الجسدية سببت مشاكل أخرى كتلك المتعلقة بشهادته، ووطئه، وختانه[2].

إنّ ما نحاول طرحه هنا ليس الخنثى المشكل الذي يعاني من عاهة جسدية فهذا أمر آخر، بل نتجاوز هذا الطرح بالحديث عن المخنثين، وعن التخنيث بوصفه سلوك اجتماعي انحرافي مخالف للحقيقة الذكورية، ولقيم الإسلام الفردية والجماعية بالوقوف على نظرة المجتمع الأندلسي إليه، وما يحمله هذا السلوك من جوانب نفسية مختزلة ومتخيلات اجتماعية تعكس حقيقة وجوده ضمن الواقع التاريخي.

عالجت الكتب الطبية هذا السلوك من الناحية الفيزيولوجية وبمقاربة طبية؛ إذ أرجعه ابن زهر إلى وجود علة في الأنثيين(الخصيتين)، ولم يكتف بهذا وإنّما أردف

---

[1]-وهذا ما نستشفه من قول ابن دقيق العيد، ممازحا لأبي حيّان النحوي بقوله: "أنتم يا أهل الأندلس فيكم خصلتان محبتكم الشباب، وشربكم الخمر، الأدفوني كمال الدين، **الطالع السعيد الجامع لأسماء نجباء الصعيد**، تح، سعد محمد حسن، مرا، طه الحاجري، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 196، ص584.

[2]-المالقي، المصدر السابق، ص385.

شرحها وتفسيرها بذكره لجملة من التغيرات التي تحصل في سلوك الفتى أو الغلام؛ إذا ما تم جَبُّهما، ومنها أن يرق صوته، وتسوء أخلاقه؛ فيكون بذلك بعيدا عن دماثتها، ومنها أيضا أن يصبح فتا أمردا بدون لحية[1]، وقد سبق الجاحظ ابن زهر في تفسيره الطبي لهذا السلوك حينما تحدث عن خصال الفتى المخصي بقوله: "إذا قطعت خصيتاه أو جبّ عضوه قويت شهوته وسخنت دمعته ولانت جلدته وانجرد شعره واتسعت فتحته؛ ويصير كالبغل الذي ليس هو حمارا ولا فرسا، لأنهّ ليس برجل ولا امرأة فهو مذبذب لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء"[2].

وليس بالضرورة أن يكون سلوك التخنيث حالة مرضية أوطبية؛ إذ من الممكن أن يعزى كذلك إلى عوامل نفسية أو اجتماعية كتماهي الطفل مع شخصية أمّه عند طول غيبة الوالد؛ ففي مثل هذه الحالة يفتقر الولد إلى وجود شخص يمثل الأنموذج الذكوري الذي يمكن محاكاته في أقواله وأفعاله وهيئته فيرتّد بذلك الولد إلى أمّه لتتحول إلى مرجع يقلّدها في كل ما يصدر عنها[3]، ويكفي أن نّطلع على ما حوته كتب الفقه، وكتب الفتاوى والنوازل من قضايا عديدة تخص المفقودين لنتبيّن استشراء ظاهرة غياب الرجل في المجتمع الأندلسي والوسط الأسري[4].

ترددت كلمة المخنث في المصادر الأدبية الأندلسية وهي الكتب التي تعرضت لهذا السلوك أكثر من غيرها من باب الهجاء، والتعريض، والذم؛ فكانت من النقائص والمثالب التي تطلق على سبيل السخرية والهزل من المهجو؛ فإذا ما أراد الهاجي مثلا أن يحط من قيمة شخص ما؛ فلن يتحرج في نعته بهذه الصفة انقاصا منه لذكوريته، وكذا

---

[1]–**كتاب التيسير**، ص308.

[2]–**كتاب الحيوان**، تح، فوزي عطوي، دار صعب، د.ب، 1968، ج1، ص67.

[3]–آمال قراعي، **الإختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، دراسة جندرية**، المدار الإسلامي، طرابلس، ط1، 2007، ص436.

[4]–ابن رشد الجد، المصدر السابق، ج2، ص1244، ص1269.

قيلت من باب إظهار تفوقه عليه واستعلائه عنه[1]، والجدير بالملاحظة كذلك أنّ استخدام مثل هذه الصفة الذميمة في الهجاء، أمر لا يقتصر على الشاعرة ولادة بنت المستكفي وحسب، وإنّما نجده لدى غيرها من شعراء الفترة، إذ تحفل كتب التراجم بثلة من أسمائهم، على سبيل الذكر لا الحصر نجد منهم، الشاعر ابن خفاجة[*]، وعلى العموم ليس هنالك أدنى شك في وجود المخنثين في المجتمع الأندلسي؛ وهو ما تفصح عنه بعض المصادر التي تذكر لنا رجل مخنث بقرطبة كان يعرف بالهيدورة، ويصف لنا ابن سعيد براعته في التخنيث حتى صار مضربا للمثل[2].

اقترن لفظ المخنث في المصادر الأدبية بلفظ آخر ملازم له وهو القطيم، ويعني ذلك "الرجل الذي اهتاج وأراد الضراب والنكاح من شدة اغتلامه"[3]، ويجب أن نضيف هنا مصطلحا ثانٍ، وهو رطب الذراع[4]، الذي قيل هو الآخر من باب التعريض بالعيوب الخُلقية والسلوكية، ومن ناحية أخرى يتردد لفظ القطيم كذلك لدى عامة المجتمع، أين تم تداوله بكثرة في أمثالهم، ومما يلاحظ على هذا الخطاب الاجتماعي أنّه استهجن المخنثين والقطماء من الناحية القيمية والأخلاقية حتى قيل أنّ مصير كل قطيم جهنّم[5]، وقيل أيضا أنّ جزاءه القتل[6].

---

[1]-أحمد شايب، المرجع السابق، ص356.

[*]-إبراهيم بن أبي الفتح بن عبد الله بن خفاجة من فطاحل شعراء الأندلس ولد بجزيرة شقر"Jucar" من أعمال بلنسية"Valencia" (540-533هـ/1145-1138)، كان أكثر شعره في وصف الطبيعة، ابن خلكان، المصدر السابق، ج1، ص، ص65-57، رقم الترجمة17 /ابن سعيد، **المغرب**، المصدر السابق، ج2، ص367، رقم الترجمة 570/ ابن خاقان، **قلائد**، المصدر السابق، ج2 ص، ص739-740/ ابن سعيد، **رايات**، المصدر السابق، ص، ص 217-218، رقم الترجمة 112.

[2]-ابن سعيد، **المغرب**، ج1، ص76.

[3]-ابن منظور، المصدر السابق، مج 12 ص 488.

[4]-**المغرب**، ج1، ص77.

[5]-تقول العامة في ذلك: "جلوس القطيم لباب جهنّم"، الزجالي، المصدر السابق، ص179، المثل رقم 787.

[6]-وفي ذلك تقول أيضا: "عن مقابل لوّاط مقتول"، نفس المصدر، ص 382، المثل رقم1676.

أمّا المحتسب فقد منعهم من حضور الولائم والمآتم[1]، وذلك بغية اتقاء الفتنة المؤدية إلى الوقوع في المحرمات والمحظورات الشرعية، ويتضح أنّ المخنث والقطيم كانا ينظر إليهما بعين الرفض والإقصاء من التفاعل الاجتماعي في المتخيل الأندلسي. ومن المرجح أنّ البعد الجنسي لهذه الظاهرة هو الدافع الذي كان وراء تشدد الفقهاء بشأنها، لكونها أحدثت إنقلابا في الأدوار بحيث يتحول الرجل إلى موطوء يستمتع به[2].

أفضى وجود المخنثين في المجتمع الأندلسي إلى بروز آفة اللواط، وإذا أضحى من المسلم به أنّ المصنفات التاريخية لم تلتفت إلى ذكرها أو إعطائها حيزا ضمن متونها الإخبارية؛ فمن المؤكد أنّ تمثيلها في الإنتاج الثقافي يعطينا انعاكسا وصدى لرؤية المجتمع الأندلسي للعلاقة الذكورية التي احتلت مساحة لا بأس بها ضمن خطاباتها المتعددة، وفي هذا المنحى تجود علينا المصنفات الأدبية ولاسيما الشعرية منها بمعطيات غاية في الأهمية عن تجلياتها في المجتمع، وعن أماكن انتشارها، فضلا عن ذكرها لمختلف النوادر الخاصة بهؤلاء اللاطة.

إنّ أولى تلك المعطيات التي تمدنا بها هذه المصنفات انتشارها في مدن أندلسية عديدة، لعل أكثرها شهرة بذلك قرطبة، خاصة درب ابن زيدون؛ ويشير إلى ذلك ابن سعيد بقوله: "أنّ الأندلسيين يقولون على سبيل التعريض والتهكم هو من درب ابن زيدون"[3]، ومن أظرف النوادر المتصلة بهذا الدرب تلك الحيلة التي اعتمدها أحد المخنثين بالنوم في أسطوان داره، وترك القفل على الباب ليتمكن السارق من فتحه؛ فإذا ما انطلت عليه تلك الحيلة وولج الدار؛ فإنّ القطيم يهدده بفعل الفاحشة معه؛ فيرى السارق فعلها لئلا يفتضح أمره، ومن ثم يحرره[4].

---

[1]-السقطي، المصدر السابق، ص68.

[2]-آمال قراعي، المرجع السابق، ص445.

[3]-**المغرب**، ج1، ص177.

[4]-نفس المصدر، ص178 / الزجالي، المصدر السابق، ج1، ص256-257.

ويظهر من خلال تتبع نصوص أخرى، انتشارهاكذلك في مدينتي مالقة وإشبيلية؛ فبشأن الأولى وردت إشارة إلى أنّه يوجد في ذلك القطر أي مالقة من يدين بدين قوم لوط[1]، أمّا بخصوص إشبيلية؛ فهناك رواية تشير إلى ممارستها من قبل فقيه كان مدبرا للفتيان[2]، ويتضح من هذه الإشارة الأخيرة أنّ الدور الخاصة بتعليم الصبيان وتأديبهم عدت مرتعا لها، ولهذا الأمر اشترط في المؤدِّب أن يكون شيخا خيّرا عفيفا وورعا[3]، ولعلنا لا نسرف إن قلنا أنّ بعض الأندلسيون لم يتحرجوا من ممارستها، بل وتغنوا بها في قصائدهم؛ فهاهو عبيد الله بن جعفر الإشبيلي* يعمد إلى وصف اللواط وذكر اهتباله به في أحد قصائده[4]، ومثله في ذلك عمد ابن قزمان إلى تنقيح أزجاله بذكر اللواط وملح من أخباره[5]، ولم يتورع أبو القاسم بن عامر بن هشام* عن إتخاذ الذكر خليلا للمتعة بقوله:

لاَخَيْرَ فِي الصَاحِبِ إنْ لَمْ يَكُنْ يَقـُودُ أَوْيَنْـكِحُ أَوْ يُنْـكَحْ

فَإِنْ خَلَتْ مِنْ مُصَاحِـبِ هَذِهِ فَإِنّـهُ لِلْـوُدِّ لاَ يَصْلُـحْ[6]

شكل وجود الذكور في تجمعات واحدة فرصة سانحة لممارستها، ولا نشك أنّ السجون عدت أنسبها لبعد المسجونين فترة طويلة عن زوجاتهنّ، وبقائهم إلى جانب بعضهم البعض طيلة مدة تطبيق الحكم، مما قد يولد ذلك نوعا من العلاقات التي تنشأ بينهم تفضي بهم إلى ممارسة اللواط، وربما هذا ما تكشفه لنا حالة الهيدورة السالف الذكر

---

[1]–مجهول، **رسائل ومقامات أندلسية**، تحقيق فوزي سعد عيسى، منشأة المعارف، الإسكندرية، دت، ص، ص 100–101.

[2]–التيفاشي، **نزهة الألباب فيما لايوجد في الكتاب**، تحقيق جمال طعمة، رياض الدين للكتب والنشر، لندن، 1992، ص177.

[3]–ابن عبدون، المصدر السابق، ص25.

*–كان وشاحا مطبوعا ظريفا لطيفا(ت638هـ/1240م)، ابن سعيد، **المغرب**، ص195، رقم الترجمة 267.

[4]–المقري، المصدر السابق، ج4، ص، ص61–62.

[5]–**إصابة الأعراض**، ص122.

*–من شعراء المائة السادسة، كان مشهورا بالمنادمة والبطالة له قصيدة في متفرجات قرطبة، توفي سنة 623هـ/1226م، ابن سعيد، **المغرب**، ج1، ص، ص 75، 76، رقم الترجمة19.

[6]–نفس المصدر، ص76.

حينما وقع في الأسر، وتعجب من تحسر أهله على حالته تلك، بينما كان ينعم هو بضالته[1].

وعلى غرار السجون، لا نستبعد أن تكون الحمامات إحدى الأماكن التي أتاحت هي الأخرى فرصا مناسبة لممارستها، وبالرغم من صمت المصادر التاريخية عن ذكرها، غير أنّه لا يخفى علينا ما قد يولده منظر الأجسام العارية من انفعالات شهوانية قد تؤدي إلى الوقوع في الفعل المحظور[2]، هذا ولم تسلم أماكن العبادة التي انتهكت رمزيتها المقدسة وأصبحت مقصدا لبعض اللاطة[3]، مما يعكس واقع الحال الذي أضحت فيه معالم المقدس والمدنس متداخلة مع بعضها البعض.

لا يمكننا بأي حال من الأحوال أن نغفل عن ذكر وجود هذه الممارسة بين السيد وعبده، وإن كان من الصعب أن نقر بذلك، إلاّ أنّنا نعثر بشأن هذا النزوع إحالات تؤكد من جهتها صحة قولنا هذا؛ فبالعودة إلى ماورد ذكره عند ابن سعيد فيما يتعلق بالمخنثين، ألفيناه يذكر عرضا في جملة حديثه عن نوادرهم، امتلاك أحدهم لعبدين يريحهما بممارسة هذا الفعل القبيح[4].

ويظهر أنّ هذه الممارسة أضحت من الأمور المعتادة في المجتمع؛ إذ ترصدتها أمثال العامة بقولها: **"لاَ تَعْمَلْ خِصْلَةً إلاَّ مَعَ أَسْوَدْ "**[5]، ومعناها ألاّ تمارس الفعل السيء إلاّ مع عبد أسود، ويقصد به نوعا من الرقيق الذي كان يجلب من السودان، ويحيلنا هذا الأمر في الواقع إلى استنتاج هام تجسد في أنّ العبيد كانوا من الممارسات المتعية لأسيادهم ضمن سيطرتهم السادية، فوضعيتهم تلك جعلت منهم مصادر جنسية مانحة

---

[1]–ابن سعيد، **المغرب**، ج1، ص177.

[2]–هنري بيريس، **الشعر الأندلسي عصر الطوائف، ملامحه العامة وموضوعاته الرئيسية وقيمته التوثيقية**، تر، الطاهر أحمد مكي، دار المعارف، د.ت، ص302.

[3]–الزجالي، المصدر السابق، ج1، ص117.

[4]–**المغرب**، ج1، ص76.

[5]–نفس المصدر، ص461.

للمتعة بدون مساواة بين الفاعل والمفعول به، أي أنّ مبدأ التراتبية الاجتماعية كان له دوره الحاسم في تقسيم الأدوار بين المسيطر والمسيطر عليه ضمن العلاقات الجنسية الشاذة التي كانت تحدث بين العبد وسيده[1].

ب/3-السحاق

إنّ الحديث عن سلوك اللواط وتفشيه بين الذكور في المجتمع الأندلسي، يدفعنا للقول بوجود سلوك مماثل له بين النساء كالسحاق، والحقيقة أنّه يصعب علينا تقفي أثره؛ بسبب الغموض الذي يلفه كظاهرة خفية سكتت الأسطوغرافيا التاريخية عن ذكرها من باب النبذ الأخلاقي والاجتماعي، وبإستثناء ما أشار إليه التيفاشي حول أدب السحق والمساحقات[2]؛ فإنّنا لا نعثر على معلومات هامة بشأنها. مما يدفعنا إلى صياغة فرضيات محتملة دون التعسف في إبداء أحكام فيصلية في هذا الموضوع؛ فنحن بإزاء ظاهرة ترتبط بالجسد الأنثوي الذي أحاطه كل من الخطاب الديني والمعتقد الشعبي بقدسية بالغة كان لها أثرها في إعطائه ثقلا كبيرا في النسق القيمي، بل وكان لها أثرها في تحديد مختلف التصورات والمتخيلات المتعلقة به بعيدا عن أية مساواة مبدئية بين الممارسة الذكورية والأنثوية، وهذا ما يفسر في الواقع إحاطتها بكل تلك السرية والكتمان والحجب.

تحدثت بعض الكتب الأندلسية الخاصة بأدب النساء عن هذه الظاهرة في إطار حديثها عن مجموعة من القواعد المؤطرة لحياة المرأة وللعلاقة الزوجية إمّا بصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة بالصدوف عن ذكرها، فهاهو ابن حبيب يقدم لنا في مؤلفه ما يجب أن تتقيد به النسوة من آداب بمنهج تربوي قائم على المقابلة بين أقبح الأفعال وأحسنها، ومن بين ما أدرجه في خانة القبح نجد السحاق[3]؛ فسعى بذلك إلى استدراجها

---

[1]-ميشال فوكو، **تاريخ الجنسانية، استعمال المتع**، تر، محمد هشام، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2004، ج2، ص205.

[2]-التيفاشي، المصدر السابق، ص235.

[3]-**كتاب أدب النساء الموسوم كتاب الغاية والنهاية**، تح، تق، عبد المجيد تركي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992، ص204.

ضمن هذه الخانة وإخضاعها لمفاهيمه التي تستهجن بعض الممارسات الجنسية وتبيح أخرى، وعلى الرغم من أنّ صاحب العقد الفريد قد خصص جزءا كبيرا من كتابه للحديث عن صفات النساء وطبائعهن المحمودة والمذمومة، وحاول أن ينظّر كذلك لحياة المرأة ويوجه سلوكها الجنسي ضمن الأطر الشرعية من الزواج والانجاب والتسري، وهي الأطر التي تضمن في الغالب الأعم جانب الشهوة الشرعية، وكل ذلك بأسلوب قصصي وعظي، بيد أنّه تحاشى الحديث عن السحاق الذي شجبه من كتابه هذا بقصد أو من دون قصد[1].

وبغض النظر عن الأسباب التي دفعته إلى ذلك، فإنّ الملاحظ على ما تناوله ابن حبيب وابن عبد ربه، أنّه يندرج ضمن باب النبذ الأخلاقي والتأثيم الديني الذي حاول أن يسيطر على هذا السلوك الجنسي مما جعله قاصرا عن إعطائنا صورة حقيقة عن واقعه الفعلي في المجتمع، والملاحظة ذاتها نجدها لدى بعض الكتب الفقهية التي اكتفت بضرورة تأديب النسوة اللائي يمارسنّها كل حسب مرجعيتها الفكرية وتأويلاتها الخاصة؛ فأخذ هذا السلوك حظه من الخطاب الديني مضمره ومعلنه.

إنّ غياب وانعدام معلومات ذات صلة مباشرة بظاهرة السحاق في مختلف المتون المصدرية، لا ينفي وجودها في المجتمع الأندلسي ولاسيما في القصور التي كانت محل تجمع العديد من النسوة اللواتي أحجبن عن الرجال؛ ومما لا شك فيه أنّ التطور الحضاري والرقي الذي شهده المجتمع الإسلامي عامة والأندلسي بصفة خاصة أدى إلى وفرة الملذات، فوقع انحراف في جوهر الجنسانيات؛ إذ أخذ النّاس ينهلون من شتى صنوف الملذات ويتفننون في تطوير قوانين الجنسانية عن طريق استحداث اللواط والسحاق[2].

---

[1]-ابن عبد ربه محمد، **كتاب المرجانة الثانية في النساء وصفاتهن، ضمن كتاب العقد الفريد**، تح، عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983، ج7، ص، ص488-156/ نفس المؤلف، **طبائع النساء وما جاء فيها من عجائب وغرائب وأخبار وأسرار**، تح، تع، محمد إبراهيم سليم، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، دت، ص، ص 165-172.

[2]-هيثم سرحان، المرجع السابق، ص117.

وإذا كان الفقهاء قد اختلفوا في تحديد عقوبة المتساحقات في الجلد بين الخمسين جلدة أو المائة، وذهب آخرون إلى القول بأنّ أمرهم متروك للإمام يجتهد فيهم حسب مايراه؛ فإنّهم قد اتفقوا على استهجان ظاهرة السحاق من جهة وضربوا صفحا عن ذكرها من جهة ثانية، حتىّ أنّهم أعرضوا عن البحث في أسبابها وعللها، عدا الإستثناء الذي نجده لدى التيفاشي السابق الذكر، والذي أرجعها إلى عوامل اجتماعية تتمثل في فئة الجواري اللواتي ينشأنّ في نظره على السحاق منذ الصغر حتى يصبح عادة فيهنّ[1]؛ ومن الواضح أنّ تعليل التيفاشي يكاد يكون أقرب لفهم أسباب هذه الظاهرة؛ إذ لا يخفى علينا أنّ كثرة الجواري في القصور وهجرهنّ شهورا طويلة أدى إلى تفشيها بين النساء؛ فيكون السحاق في مثل هذه الحالة سدا لحاجات نفسية واجتماعية ضاغطة للتخلص من التهميش الجنسي الممارس عليهنّ[2].

وإذا ما تمعنّا الخطاب الديني وتشدده بمسألة الذهاب إلى الحمام في سياقه الاجتماعي والتاريخي، لوجدناه فضلاعن تصوره لها كمحل لكشف العورة وإظهار المحاسن[3]، وإيثار الشهوات المؤدية إلى تفشي بعض الممارسات الشاذة –التي أشار إليها ابن الحاج العبدري بقوله: "...ولاسيما ما يدعو إلى اطلاّع بعض الفاسقات على خفي المحاسن الأخرى وتحرك شهوة التفاعل التي يختار بعضهنّ لذته عن مباضعة الرجال"[4]– فهو محاولة للسيطرة والهيمنة على خطاب آخر تم إخضاعه للنبذ الأخلاقي والاجتماعي من باب التأثيم والتحريم لمصادرة أفكاره وتصوراته التي لا تتماشى مع إرادته المعرفية والسلطوية.

إنّ هذا التشدد الذي فرض على الجسد بغية الخضوع للشرائع الدينية ومنع المحظورات، لم يمنع من ارتكاب بعض التجاوزات الأخلاقية، كما أنّ الفصل بين

---

[1]–**نزهة الألباب**، ص117.

[2]–آمال قراعي، المرجع السابق، ص460.

[3]–الونشريسي، المصدر السابق، ج2، ص505.

[4]–نفس المصدر، ج2، ص505.

الجنسين لا يعني بالضرورة مجتمعا سليما، بل قد يولد ذلك نوعا من العلاقات التي تنشأ بين الجنس الواحد[1].

ب/4-الزنا والبغاء المقنن

يضاف إلى هذه الآفات الاجتماعية أيضا، آفة الزنا التي نلمس لها هي الأخرى حضورا في النوازل الفقهية؛ فقد كانت المسألة التي وردت من ألمرية بخصوص امرأة حملت من الزنا مرتين، ثم قامت بقتل ما ولدت من بين المسائل التي حطت بثقلها على القاضي ابن رشد[2]، في حين ضمت أجوبة ابن ورد مسألة حول رجل زنت أمته غير مرة[3]، ويبدو أنّ ظهور حمل الزنا دفع بالمرأة إلى التخلص منه إمّا بقتل المولود، أو إدعاء حملها ذاك من زوج غائب[4]، ومن الراجح أنّ النساء الزانيات كن يقدمن على ذلك تجنبا للعار والفضيحة والسخرية من المجتمع الذي ما فتئت عامته تترصدها بقولهم:"**جَوَابُ أَوْلَادُ الزِنَا السُكُوتْ**"[5]،

ونلمح في بعض النوازل أيضا زنا المحارم؛ إذ رفعت نازلة للفقيه ابن الفخار[*]حول إمرأة تعرضت لولدها السكران حتى وطئها؛ فحملت منه[6]. ويبدو من النوازل أنّ بعض الأندلسيين عمدوا إلى ممارستها بطرق اتخذت من الشرع ستارا لها كزواج المتعة الذي

---

[1]-رقية بن خيرة، **الجسد الأنثوي**، ص184.

[2]-**المسائل**، ج2، ص 1243.

[3]-**نص جديد من فقه النوازل بالغرب الإسلامي، أجوبة ابن ورد الأندلسي**، درا، تح، محمد الشريف، جامعة الملك السعدي، تطوان، 2008، ص11، المسألة رقم49.

[4]-نفس المصدر، ص132، المسألة رقم 78.

[5]-الزجالي، المصدر السابق، ص131، المثل رقم 791.

[*]-محمد بن عمر بن يوسف المالكي يعرف بابن الفخار من أهل قرطبة، كان من أهل العلم والحفظ، رحل إلى المشرق وأفتى بالمدينة، توفي ببلنسية سنة 419هـ/1028م، ابن بشكوال، **الصلة**، ج2، ص، ص746-749، رقم الترجمة 1121.

[6]-المالقي، المصدر السابق، ص412.

عارضه القاضي ابن رشد وعده من أشكالها أيضا[1]، هذا وقد أسهبت المنظومة الفقهية في ذكر عقوبة الزنا وفقا لأصناف الزناة، وما يترتب عليهم من حدود[2].

يدفعنا الحديث عن الظواهر السلبية التي عرفها المجتمع الأندلسي إلى الحديث عن ظاهرة البغاء؛ إذ وجدت بعض النسوة اللائي اتخذن من بيع أجسادهنّ مهنة يتكسبنّ منها مقدمات بذلك المتعة الجنسية لطالبيها مقابل كسب مادي[3]،وقد اصطلحت عليهنّ العامة الخراجيات[4]، في حين ورد ذكرهنّ في مصادر أخرى بعبارة الفاجرات، أو العاهرات[5]، والواضح أنهنّ اتخذنّ أماكن مخصصة لعملهنّ هذا كالفندق مثلا؛ إذ ارتبطت هذه المؤسسة بالبغاء وبمختلف الممارسات الجنسية المحظورة في العديد من مدن العصر الوسيط مشرقا ومغربا[6]، وهو ما يفهم كذلك من كلام ابن عبدون عندما نهى نساء دور الخراج عن كشف رؤوسهنّ خارج الفندق لأنّهن كنّ يغوين النزلاء[7]، هذا وتنقصنا العديد من المعلومات التاريخية فيما يخص تسيير دور البغاء في المجتمع الأندلسي، غير أنّ قيام المحتسب باصدار لائحة من الأوامر والنواهي الخاصة بالبغايا توضح دون أدنى شك أنّ السلطة كانت تسعى من وراء ذلك إلى تقنينه وفرض أنظمة معينة عليه بغية تسييره.

---

[1]-ابن رشد الجد، المصدر السابق، ج2، ص1117/الونشريسي، المصدر السابق، ج4، ص459.

[2]-ابن رشد الحفيد، المصدر السابق، ج3، ص، ص2239-2246/ الإشبيلي عبد الحق، المصدر السابق، ص، ص763-766.

[3]-عمر رضا كحالة، **الزنا ومكافحته**، مؤسسة الرسالة، د.ب، د.ت، ص9.

[4]-جاء على لسان العامة: "انجبرت الخرجير بصاطل"، ابن عاصم، **حدائق الأزاهر**، تح، تق، أبو همام عبد اللطيف عبد الحليم، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، 1996، ص310، رقم المثل 244/الزجالي، المصدر السابق، ج1، ص260.

[5]-ابن عبدون، المصدر السابق، ص57/ وردت في ترجمة أبو القاسم ابن أبو بكر محمد بن الملح أنّه تزوج امرأة عاهرة ترقص في الأعراس، ابن سعيد، **المغرب**، ج1، ص384.

[6]-أوليفيا ريمي كونستابل، **إسكان الغريب في العالم المتوسطي، السكن والتجارة والرحلة في أواخر العصر القديم**، تع، تق، محمد الطاهر منصوري، مراجعة، محمد ياسين الصيد، المدار الإسلامي، لبنان، ط1، 2103، ص، ص160-161.

[7]-ابن عبدون، المصدر السابق، ص51.

لقد اشتهرت بعض المدن الأندلسية بوجود الملاهي وأماكن الدعارة، نذكرمنها برشانة[1]، وأبدة"Ubeda" التي اشتهرت بملاهيها وراقصتها[2]، ومثلهما في ذلك عرفت مدينة شرشر بممارسة نسائها للبغاء[3]، وعلى ما يبدو أنّه وجدت في الأندلس أرباض خاصة ببيوت الدعارة عرفت آنذاك باسم القصيفة[4]، ويعزونا في الواقع معرفة صفات البغايا وحالتهنّ الاجتماعية، ومن أي الفئات ينحدرنّ وغالب الظن أنهنّ ذوات حسن وجمال، فضلا عن إيجادتهنّ للرقص[5]؛ "فراقصات أبدة كنَّ أحذق خلق الله تعالى باللعب بالسيوف والرقص"[6]، وينبغي أن يكن أيضا من ذوات الظرف والخفة، كما يستحب أن يكنّ على دراية بالأخبار، وأن يتمتعن كذلك بالفكاهة ولطافة الحديث ليضفن مرحا وتسلية على زبائنهن جامعات بذلك بين المتعة الحسية والجسدية[7].

ويغلب الظن على انحدارهنّ من طبقة العامة المقترنة بالفسق والدعارة، مع أنّ الأخذ بمثل هذا الاحتمال يعد إجحافا في حقها وتعتيما لدورها ضمن النسق الاجتماعي، وبالرغم من ندرة النصوص التي تثبت ضلوع الظروف الاجتماعية والاقتصادية الصعبة في اتجاه بعض النسوة إلى ممارسة البغاء، لاسيما منهنّ الأرامل، وزوجات الأسرى والمفقودين؛فإنّه لا يخفى علينا أنّه إذا ما تعذرت سبل العيش وتفاقمت حالة الفقر والحاجة؛ فإنّ بعض النسوة كنّ يتجهنّ إلى الدعارة كسبيل لتجاوز واقعهن لاسيما اللواتي لم يكن لهنّ حظ في ميراث يواجهن به نوائب الدهر وتقلباته[8].

---

[1]-ابن الخطيب، **معيار الإختيار**، ص83.

[2]-المقري، المصدر السابق، ج3، ص217.

[3]-الزجالي، المصدر السابق، ج2، ص419، المثل رقم 1824.

[4]-ليوبولدو طريس بالباس، **التاريخ الحضري للغرب الإسلامي، الحواضر الأندلسية**، تر، محمد يعلى، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، المغرب، ط1، 2007، ج1، ص305.

[5]-ابن عبدون، المصدر السابق، ص57.

[6]-المقري، المصدر السابق، ج3، ص217.

[7]-نفس المصدر، ج4، ص184.

[8]-حميد تيتاو، المرجع السابق، ص395.

استدعت هذه الممارسة وجود السفيرة أو القوادة التي كانت مهمتها أن تسفر بين الرجال والنساء نظير مبلغ معين يكون من نصيبها، وفي هذا الصدد يذكر لنا أحد المؤرخين "أنّ نساء برشانة كان لهنّ بالسفارة في الفقراء علاقة"[1]، وتعد المريدة أعداها لصعوبة كشف نواياها؛ فهي عجوز تتزيا بزي الصلاح والعبادة وتعلق في عنقها سبحة[2]، وعليه لا يمكن الشك فيها بسبب نسكها وتقدمها في السن، غير أنّ الأهل تفطنوا إلى خطورتها مانعين بناتهنّ من التواصل معها؛ إذ يذكر لنا ابن حزم أنّ الأسر القرطبية حذرت بناتهنّ من الحديث إلى ذوات العكاكيز والتسابيح[3].

إنّ الممارسات الجنسية التي شهدها المجتمع الأندلسي خلال هذه الفترة، ظلت تقبع في منطقة الظل ضمن النص الإخباري، رغم ما عرفته من انتشار واسع بكل تمثلاتها وتجلياتها على مستوى الواقع الاجتماعي متحررة من الرقابة الاجتماعية والدينية المؤطرة لمنظومة القيم والأخلاق آنذاك، على أنّ العديد من القضايا الخاصة بها في الواقع لا تزال تدرج ضمن خانة اللامفكر فيه، على أمل أن تسعفنا نصوص أخرى في إماطة اللثام عنها، ولما لا من خلال دراسات تاريخية تتوغل أكثر في هذه القضايا الجزئية، وتعالجها برؤية تاريخية أكثر واقعية بعيدة عن نية الشجب والإقصاء.

---

[1]-ابن الخطيب، المصدر السابق، ص 83.

[2]-التيفاشي، المصدر السابق، ص76.

[3]-**طوق الحمامة**، ص142.

4-القضايا الجنائية: ثنائية الاعتداء على النفس والمال

أولت المنظومة الفقهية الأندلسية أهمية بالغة للمظاهر السلوكية الواجب اتباعها في المجتمع، وفقا لما أقره الشرع من قواعد وأحكام تضبط شبكة العلائق والتفاعلات الاجتماعية بين الفرد الأندلسي ومجتمعه؛ ومنها تجنب أية سلوكات قد تحدث ضررا على الآخرين سواء في أنفسهم أو في أموالهم، أو حتى في أملاكهم، انطلاقا من قاعدة لاضرر ولا ضرار[1].

لا ريب إذن أن تحظى مسألة الجناية وقضايا الاعتداء على النفس والمال بحيز كبير ضمن الكتب الفقهية التي أسهبت في تعريفها، وذكر مسائلها، وأركانها، كما طرحت أيضا وبشكل تفصيلي المسؤولية الجنائية في الشريعة الإسلامية[2]، نظرا لما تشكّله هذه المسائل من تهديد على الأمن والإستقرار الذي لم يعد مطلبا أخلاقيا إنسانيا بقدر ما أضحى مطلبا حضاريا اجتماعيا هاما، وعليه لا نستغرب ونحن نتصفح بعض المصنفات النوازلية، أو كتب الأحكام من أن نجد ضمن أبوابها مسائل أفردت لمثل هذه القضايا؛ فقد تحدث أبو الوليد الباجي عن أحكامها ضمن فصل **بيان أحكام الديات والجنايات والفرية والسرقة**[3]، وخصها ابن رشد الحفيد بفصل تحت عنوان **الجنايات**[4]، وهناك من أدرجها

---

[1]-مالك بن أنس، **الموطأ**، تص، تع، محمد فؤاد عبد الباقي، دار احياء التراث العربي، بيروت، 1985، ج2، ص745، الحديث رقم 31.

[2]-فاطمة بلهواري، "**الجناية في مجتمع الغرب الإسلامي من خلال كتب النوازل**"، مجلة أفاق الثقافة والتراث، العدد 86، السنة 22، قسم الدراسات والنشر والشؤون الخارجية، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، 2014، ص، ص40-41.

[3]-**فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام**، تح، تع، محمد أبو الأجفان، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، المملكة العربية السعوية، ط2، 2006، ص312.

[4]-**بداية المجتهد**، ج3، ص2161/ القاضي عياض وولده، **مذاهب الحكام في نوازل الأحكام**، تق، تحن تع، محمد بن شريفة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1997، ص78.

ضمن **باب الجراح**[1]، في حين عرفت عند ابن بشتغير، وعند وابن جزي **بمسائل الدماء والحدود**[2].

ومهما اختلفت هذه المصنفات في تحديد صيغ أدبية تكون جامعة لما اشتملت عليه أبوابها من مسائل وقضايا جنائية؛ فإنّها تكاد تتفق حول تعريف موحد للجناية على أنّها تلك الأفعال الواقعة سواء على نفس الإنسان كالقتل والجرح، أو على ماله كالغصب والسرقة، وهي كلها أفعال تجسد في مجملها محظورات شرعية تستوجب على مرتكبيها عقوبات محددة من قصاص، أو دية، أوتعزير[3]، ونذكر منها:

أ-التعدي على النفس: التدمية والقتل

شهد المجتمع الأندلسي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11-12م) العديد من الحوادث والاعتداءات الدامية التي جاءت انعكاسا لانعدام الأمن؛ حيث بات مشهد القتل وسلوك الاعتداء من الأمور العادية والمألوفة في المجتمع في ظل اختلال التوازن الأمني لصالح الحروب، وترجيح كفة الجانب القتالي في إطار ما يعرف بسوسيولوجيا الحرب التي أفرزت ردود أفعال وأنماط سلوكية مغايرة للقيم الأخلاقية والاجتماعية آنذاك.

تغنينا مصادر الفترة بعدة شواهد تاريخية تبرز لنا مختلف جرائم القتل التي مورست على المستوى السلطوي لتبرير مشروعية الحكم وإزاحة كل المنافسين عن سدته؛ وكثيرة هي تلك الإشارات التي تعدد لنا صفات أولئك الحكام وما عرفوا به من إباحة القتل واستحلال الدماء؛ فقد وصف المؤرخ ابن حيّان زاوي بن زيري بأنّه"... كان في الظلم

---

[1]-بن وصول أحمد بن خلف، **كتاب منتخب الأحكام وبيان ما عمل به من سير الحكام**، تق، تح، حميد لحمر، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2008، ص 276.

[2]-**نوازل**، درا، تح، قطب الرسيوني، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2008، المصدر السابق، ص، ص30-33/ **القوانين الفقهية**، ص515.

[3]-ابن رشد الحفيد، المصدر السابق، ج2، ص2161.

والجور والاستحلال للمحارم والقسوة آية من آيات الله"[1]، وإن كنّا لا نطمئن لتوصيف شيخ المؤرخين الذي كثيرا ما تحكمت فيه النعرات العصبية تجاه البربر وهو يؤرخ للأندلس ويبكي مجدها الذي ضيعته الفتنة البربرية كما يصفها هو، وعرف عن باديس بن حبوس القسوة الشديدة وسفك الدماء[2]، هذا ويمثل لنا المعتضد ابن عباد السالف الذكر الذي تميز عنهم بالعنف والتساهل في سفك الدماء خير مثال عن ذلك[3]، و الأمير المرابطي يوسف بن تاشفين رغم أنّ أكثر عقابه كان الاعتقال الطويل، بيد أنّه لم يتورع عن استعمال السيف ضد كل من انتزى وشق عصا الطاعة[4]، وإن كنا لا نغفل عن القول بأنّه من حق أمير البلاد استعمال القوة ضد المخالفين من أجل ضبط الأمن. وعليه لا نجانب الصواب إن نحن ذهبنا للقول بأنّ هذه القضية ظلت ولا تزال تشكل أكثر القضايا التاريخية غموضا وإبهاما.

ويبدو أنّ الخوض في مثل هذه المسألة سيفضي بنا إلى متاهة يصعب الخروج منها إلاّ في حالة ما ابتعدنا عن وضع إسقاطات ومفاهيم معاصرة على الفترة الوسيطية كجور السلطة، والعنف السياسي، وحقوق الإنسان، وأن نفهم البنية الذهنية السياسية لتلك الفترة[5].

وإذا ما تركنا حوادث القتل التي مورست على المستوى السياسي والسلطوي جانبا، واتجهنا نحو المجتمع المدني لنحاول الكشف عن مختلف القضايا الجنائية التي وقعت أحداثها بين عامة المجتمع واحتفظت بها بعض المتون المصدرية لاسيما النوازلية منها تحت ما يعرف **بنوازل التدمية**، لوجدنا عدة مسائل جنائية تصدى لها الفقهاء والقضاة

---

[1]-نقلا عن ابن بسام، المصدر السابق، ج2، ق1، ص588.

[2]-ابن سعيد، **المغرب**، ج2، ص107.

[3]-ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص، ص206-207/ابن بسام، المصدر السابق، ج2، ق1، ص27.

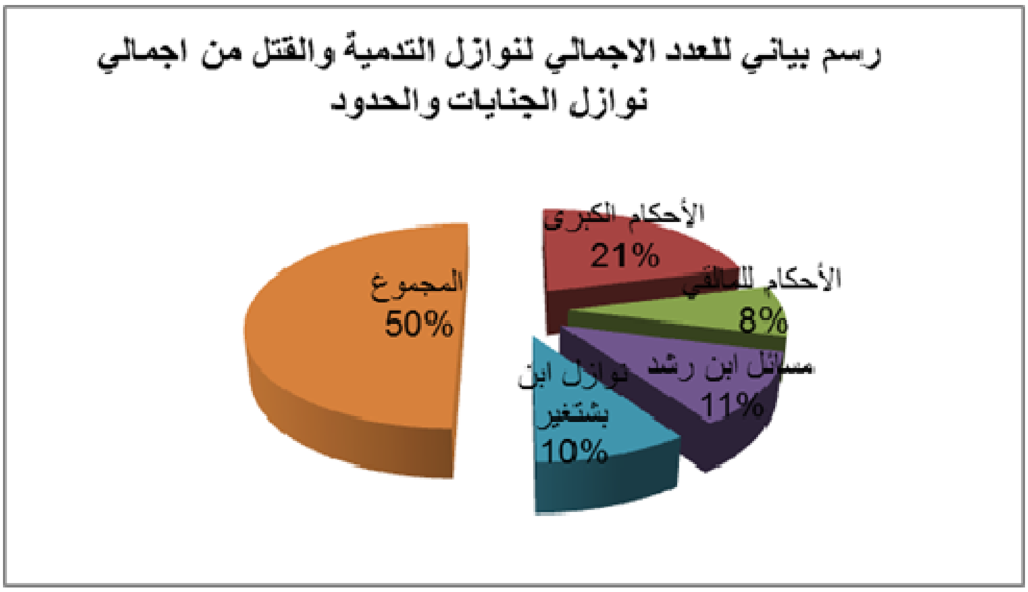
[4]-نفس المصدر، ص46.

[5]-حميد الحداد، **السلطة والعنف في الغرب الإسلامي**، النايا للدراسات والنشر والتوزيع، محاكاة للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، 2011، ص173.

ببيان حكمها من منازعات وحوادث كانت تنتهي في الغالب بجروح أو تفضي إلى القتل الخطأ، بالاضافة إلى حوادث القتل العمد. وتأسيسا على هذا وقع اختيارنا على بعض النوازل الواردة في الأحكام الكبرى لابن سهل، والأحكام لأبي المطرف المالقي، ومسائل ابن رشد الجد، وكذا نوازل ابن بشتغير اللورقي كعينة لدراسة هذه القضايا، وذلك بغية إعادة قراءة المادة المصدرية في ضوء المعطيات الرقمية، كماهو موضح في الجدول التالي:

الجدول رقم[3]: يمثل عينة من نوازل الجنايات والحدود مستخرجة من الأحكام الكبرى لابن سهل، والأحكام لأبي المطرف المالقي، ومسائل ابن رشد الجد، ونوازل ابن بشتغير اللورقي.

نوازل الجنايات والحدود	عدد تكررها	النسبة المئوية
الأحكام الكبرى لابن سهل	13	%41.94
الأحكام للمالقي	5	%16.13
مسائل ابن رشد الجد	7	%22.58
نوازل ابن بشتغير اللورقي	6	%19.35
المجموع	31	%100



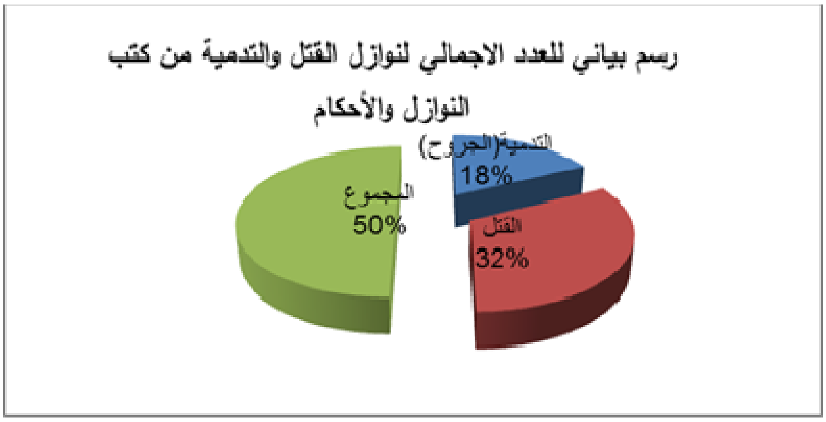
ونحن إن نركز هنا بشكل كبير على هذه العينة من كتب الأحكام والنوازل دون غيرها من مصادر الفترة؛ فلهذا الأمر مرتكزاته المعرفية ومرجعيته التاريخية؛ إذ بغض النظر عن كونها من المصادر المعاصرة للفترة؛ فهي ذات أهمية كبرى في إعطائنا صورة صادقة عن هذا العصر في مستوياته الاجتماعية والاقتصادية والدينية التي نفتقدها في الحوليات التاريخية الكلاسيكية؛ فمن هذه الناحية تعد كتب قمينة بسد بعض الثغرات التي تعتري التاريخ الإسلامي، علاوة على طبيعة القضايا التي احتوتها في هذا الجانب؛ إذ اتسمت أغلب أحداثها بالواقعية التاريخية والاجتماعية مما يجعلها بعيدة كل البعد عن البناءات الذهنية التي يتوخى من خلالها الفقيه الحلول المثالية التي تنأى أحيانا عن الواقع المعيش وهذه الميزة المعرفية على جانب كبير من الأهمية، بحيث تغنينا عن بذل جهد معرفي ومنهجي متزايد في سبيل تخريجها بالنظر إلى بعض التفاصيل الدقيقة التي تحتويها بعض وقائعها من ذكرها لتاريخ الواقعة ومكانها، وحتى ذكر أشخاص بعينهم جناة كانوا أو مجني عليهم، علاوة على ذكرها لمختلف الإجراءات التشريعية والقانونية المتبعة في مكافحة العمل الإجرامي.

يعد كتاب الأحكام الكبرى لابن سهل من أجلّها؛ إذ يتصدرها بثلاث عشر نازلة(13) بخصوص الجنايات المدرجة ضمن باب **الإحتساب**، وهذا ما يمنحه أهمية تاريخية وعلمية على اعتبار أنّه يجسد عملا تطبيقيا عاكسا لما كان يحدث من قضايا ومنازعات جنائية في المجتمع من قبيل الضرب، والقتل والاعتداء المفضي للموت، وقضايا الاعتداء على الملكيات الخاصة، وجرائم السب والتهديد وغيرها من القضايا.

إنّ هذه العينة من النوازل والأحكام تعكس بالفعل واقع المجتمع الأندلسي في جانبه الاجتماعي مما يجعنا نقر أنّ هذه المصادر يمكننا استغلالها في معالجة ودراسة جوانب مختلفة للمجتمع دون غيرها من المصادر الأخرى؛ فالمصادر النوازلية وكتب الأحكام من هذه الناحية ترأب الفجوة الحاصلة في التأريخ لمسألة الجناية خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين/ق11-12م.

الجدول رقم [4]: يمثل عينة من قضايا التدمية والقتل مستخرجة من الأحكام الكبرى لابن سهل، والأحكام لأبي المطرف المالقي، ومسائل ابن رشد الجد، ونوازل ابن بشتغير اللورقي

نوازل التدمية والقتل	عدد تكررها	النسبة المئوية
التدمية(الجروح)	11	%35.48
القتل	20	%64.52
المجموع	31	%100



إنّ المتأمل للمعطيات المعرفية الواردة في الجدول التالي يمكن له أن يستنتج وجود عدة أصناف من القضايا الجنائية التي وقعت خلال عصري الطوائف والمرابطين؛ إذ نجد من بينها الضرب والاعتداء المفضي إلى جروح على المجني عليهم، كما هو الحال بالنسبة لرجل إختلف مع جزار في شيء ما انتهى ذلك الخلاف بقطع ذلك الجزار لثلاثة أصابع من يد الرجل المختلف معه بسكينه[1]، أو قيام رجل بضرب رجل آخر في بطنه وعفجه[2]، ونجد ضمنها أيضا حوادث الاعتداء الجنسي والاغتصاب؛ بحيث رمت امرأة رجلا بأنّه افتضها واختدعها[3].

وما يشد انتباهنا أنّ حوادث القتل، عدت أكثر الحوادث وقوعا وتكرارا في المجتمع سواء أكان قتلا عن طريق الخطأ كما هو الحال بالنسبة لرجل رمى بحجر أدى إلى وفاة

---

[1]–المالقي، المصدر السابق، ص247/ابن بشتغير، المصدر السابق، ص307.

[2]–ابن سهل، المصدر السابق، ص691.

[3]–نفس المصدر، ص، ص685–688.

امرأة مجهولة[1]. أو قتلا بالعمد حيث نجد عدة جرائم ضمن كتاب الأحكام الكبرى لابن سهل، وقعت اثنتين منهما بالربض الشرقي بقرطبة خلال النصف الثاني من القرن الخامس الهجري/ق11م على عهد ابن جهور[2].

والملاحظ على المعطيات الواردة بخصوص هذه الجرائم أنّها مجهولة الدوافع والأسباب، وهذا ليس بالأمر الغريب بالنظر إلى طبيعة النص الفقهي الذي كثيرا ما يكتنفه الغموض واللبس بالنسبة للقضايا الجزئية التي يتستر السائل عن قولها ولارتباطها أيضا بالجانب الفقهي القانوني والتشريعي، غير أنّنا لا نستبعد أنّ هذه الجرائم تعزى في المقام الأول للخلافات الأسرية، أو أنّها تعود في الغالب إلى وجود نزاعات بين الزوجين، وقد يكون للدوافع الأخلاقية في الكثير من الأحيان دور هام في حدوثها أيضا[3]؛ كما نرجح أن تكون للمشاكل الأسرية وعلاقات مشحونة بين أفرادها اتسمت في الواقع بالتنافر مما أفضى بهم إلى الجنوح للجريمة لتسويتها، دون أن نغفل دور العامل المادي في مثل هذه القضايا الاجرامية، والذي يعد أبرزها وأقربها للحقيقة؛ فما نلمسه في حالة الزوجة المتوفاة الميسورة الحال ينهض حجة صادقة على ما ذهبنا إليه. على أنّ ما يعلل ذلك إيراد كتب النوازل في الكثير من الأحيان بعض المسائل المتعلقة بالخلافات الأسرية حول الميراث[4]، والحقيقة أنّ هذه القضايا لا تعزى إلى عامل بعينه وإن كان العامل المادي المحرك الفعلي لها، غير أنّها ارتبطت في مجملها بعدة عوامل متباينة في سياقها التاريخي والاجتماعي.

إنّ المتتبع لمختلف القضايا الجنائية الواقعة في المجتمع الأندلسي من خلال النوازل، يلاحظ أنّ هذا المجتمع شهد الأحداث نفسها في العصر المرابطي؛ ولعل في

---

[1]-ابن سهل، المصدر السابق، ص، ص695-697.

[2]-نفس المصدر، ص، ص702-710.

[3]-يتضح أنّ السبب الأخلاقي الأخوين كان وراء اقدام محمد وأحمد على قتل أختهما، وهو ما نتبينه من قول ابن سهل:"أنّهما اتهاماها بالمكروه"، **الأحكام الكبرى**، ص701.

[4]-أنظر مثلا، النازلة التي تتعلق بالخلافات الأسرية حول الميراث، والتي وردت في نوازل ابن الحاج، المصدر السابق، ص98، وغيرها من المسائل الواردة في كتب الأحكام والنوازل الأخرى الخاصة بالفترة.

استعراضنا لمختلف تلك الحوادث ما يعزز قولنا هذا، فبالرجوع إلى ما ورد لدى ابن رشد الجد من مسائل مثلا نعثر على عدة حوادث للتدمية نستهلها برجل دمى على رجل آخر مما أدى إلى وفاته[1]، بالإضافة إلى تلك الحادثة التي وقعت بإشبيلية والمتعلقة بقيام رجل بالتدمية على رجل آخر.

ونجد ضمن هذه المسائل أيضا نازلة بخصوص جريمة قتل حدثت في الحصون الشرقية العتيقة سنة 510هـ/1116م، راح ضحيتها رجل من أعيانها؛ بحيث وجد في داره مقتولا مجردا من ثيابه بعد تقييده وخنقه، وقد تبين بعد التحري والتقصي حول مقتله ودراسة حيثيات المسألة أنّ الجاني الذي أقدم على فعل ذلك فتى كان يؤنسه في المبيت معه بإيعاز من صهره وجماعة من أهل الشر، وعلى ما يبدو أنّ دوافعها وأسبابها تعود إلى السرقة[2]، على غرار الحوادث السابقة التي بقيت أسبابها غامضة ومجهولة. ومن الواضح أنّ عمليات القتل المقترنة بالسرقة كانت منتشرة في المجتمع الأندلسي بشكل كبير؛ إذ يذكر المقري أنّ المرء في الأندلس لا يكاد يخلو من سماع " دار فلان دخلت البارحة، وفلان ذبحه اللصوص على فراشه"[3].

إنّ الغموض الذي يلف الحوادث الجنائية عموما والمرتبطة أساسا بالمسائل الفقهية والقضايا التشريعية؛ لم يحل دون وقوفنا على بعض جرائم الاعتداء والقتل في المجتمع الأندلسي خلال عصري الطوائف والمرابطين في بعدها التاريخي، والاجتماعي، والقضائي التشريعي، على أنّ أهم استنتاج يمكننا أن نخرج به في الأخير يتمثل في أنّ أحداث هذه النوازل تمضي بنا قدما نحو فهم جانب كبير من طبيعة الحياة الاجتماعية الأندلسية بقضاياها الفرعية كالأسرة وطبيعة العلاقات الزوجية التي اتسمت في الكثير من الأحيان بالتوتر والخلافات التي أغفلت ذكرها الحوليات التاريخية.

---

[1]-ابن رشد الجد، المصدر السابق، ج2، ص1068.

[2]-نفس المصدر، ج2، ص772.

[3]-**نفح الطيب**، ج1، ص219، أنظر ما ورد كذلك عند ابن سهل بشأن مسألة تعدى فيها أهل الشر والفساد على دار ونهبوا ما فيها، **الأحكام الكبرى**، ص، ص684-685.

ب-التعدي على المال*: اللصوصية والغصب والاختلاس:

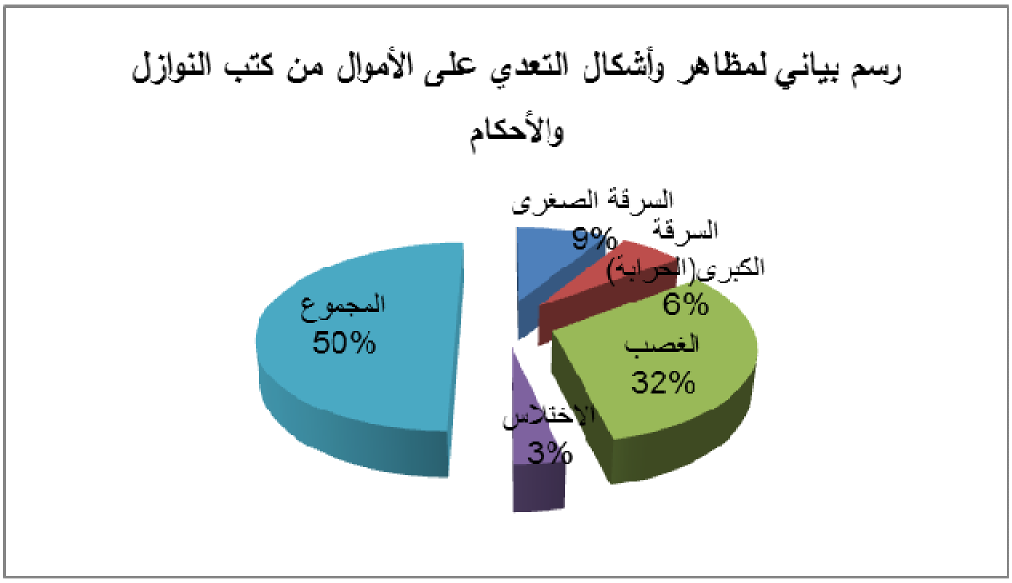
شهد المجتمع الأندلسي إلى جانب حوادث التدمية والقتل انتشار مظاهر متفرقة ومتعددة من حوادث التعدي على الأموال جسدتها أعمال اللصوصية، والسرقة، وكذا أعمال الغصب، والاختلاس، وإذا ما تصفحنا مثلا مصادر الفترة على تنوع مشاربها لوجدناها تنحوا نحو إثبات ذلك من خلال ما تجود به من معلومات ومعطيات غاية في الأهمية تتعلق في مجملها بالجرائم المالية المرتكبة آنذاك؛ وعلى العموم ليس من الصعب على من نقب في متونها خاصة المتون النوازلية أن يتبين له العديد من الحقائق التاريخية الخاصة بها بالنظر إلى ما تضمنته من قضايا مالية رفعت للمفتين والقضاة قصد البت في حكمها، هذا وقد تمكنّا من الوقوف على تلك المظاهر انطلاقا مما ورد في المصادر النوازلية المذكورة سلفا، والتي اتخذناها عينة لدراسة هذه الحوادث، بالرغم مما تطرحه هذه المحاولات الإحصائية من قضايا لا تخلو من المغامرة، ذلك أنّه ليس من السهولة بمكان اعتماد أي رقم مهما كان دقيقا في رصد مظاهر التعدي على الأموال وأشكالها المختلفة في المجتمع الأندلسي خلال تلك الفترة.

الجدول رقم(5): يمثل مظاهر التعدي على الأموال مستخرجة من الأحكام الكبرى لابن سهل، والأحكام لأبي المطرف المالقي، ومسائل ابن رشد الجد، ونوازل ابن بشتغير اللورقي

مظاهر التعدي على الأموال	عدد تكررها	النسبة المئوية
السرقة الصغرى	10	%17.54
السرقة الكبرى(الحرابة)	7	%12.28
الغصب	36	%63.16

*-يقصد بالمال كل ما يملكه الانسان من ماديات، وهو على أربعة أصناف، الأول وهو المال الصامت من العين والورق وسائر المصوغ منها، والثاني العرض، ويشتمل على الأمتعة والبضائع والجواهر، في حين يشتمل الصنف الثالث على نوعين أحدهما المسقف وهو العقار من الدور والفنادق وغيرها، والثاني المزدرع من البساتين والكروم والمراعي، وأخيرا الصنف الرابع، وهو الحيوان وهو المسمى بالمال الناطق، ينقسم هذا الأخير بدوره إلى ثلاثة أصناف الرقيق، والكراع من الخيل، والماشية من الغنم، والبقر، أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي، **الإشارة إلى محاسن التجارة ومعرفة جيد الأعراض ورديئها وغشوش المدلسين بها**، مطبعة المؤيد، د.ب، 1910، ص، ص2-6.

الاختلاس	4	%7.05
المجموع	57	%100

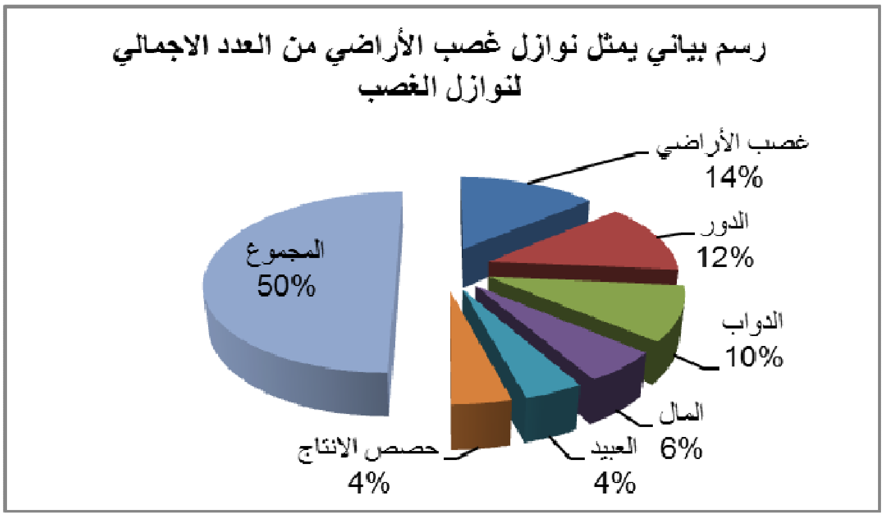


إنّ ما توفره لنا كتب النوازل والأحكام من أرقام بخصوص مسائل التعدي على المال، تبين لنا حجم انتشار هذه الجرائم المالية في المجتمع الأندلسي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11-12م)، وهو أمر لا شك أنّه مرتبط بظرفيته التاريخية وأبعاده السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية التي سنفصّل فيها لاحقا، ولكن الملاحظة الأساسية التي يمكن أن نقف عليها من خلال هذا التبيان الإحصائي أنّ أكثر المسائل انتشارا وشيوعا آنذاك هي مسائل **الغصب** بمختلف أشكالها ومظاهرها، كغصب المال، والدور، أو غصب حصص الشركاء من الإنتاج[1]، إلى جانب غصب الدواب[2]، على أنّ أكثرها انتشارا وتداولا ضمن مجموع نوازل الغصب المتكررة في مصادر الفترة هي غصب الأراضي بالنظر للأرقام الواردة في هذا الجدول.

[1]-ابن رشد الجد، المصدر السابق، ج1، ص160.
[2]-نفس المصدر، ج2، ص413.

الجدول رقم(6): يمثل العدد الاجمالي لنوازل الغصب مستخرجة من الأحكام الكبرى لابن سهل، والأحكام لأبي المطرف المالقي، ومسائل ابن رشد الجد، ونوازل ابن بشتغير اللورقي

نوازل الغصب	عدد تكررها	النسبة المئوية
الأراضي	10	%27.78
الدور	9	%25.00
الدواب	7	%19.44
المال	4	%11.11
العبيد	3	%8.33
حصص الإنتاج	3	%8.33
المجموع	36	%100.00



تكشف لنا هذه الأرقام الإحصائية عن أهمية ملكية الأرض وثقلها المادي، ويكفي الرجوع إلى تلك الأرقام التي ترددت في نوازل الفترة بشأن مسألة تملكها عن طريق غصبها أو محاولات استحقاقها من يد غاصبها لنتبين أهميتها تلك، وما من شك بوجود ترابط جدلي بين واقع هذه الظاهرة وترددها في المصادر النوازلية التي يبدو أنهّا نشطت في فترة كانت لها دوافعها المختلفة.

وإذا كنّا لا نستطيع أن نحدد على وجه الدقة الزمان والمكان اللذين اشتدت فيهما ظاهرة غصب الأراضي في المجتمع الأندلسي بالنظر إلى تلك الجزئيات الدقيقة التي يلوذ

بالصمت عن ذكرها النص النوازلي؛ فإنّ البحث في تاريخها إنطلاقا من عصر الطوائف وجعله نقطة البداية يمكن له أن يذلل لنا تلك الصعوبة، بل ويكفل لها تتبعها تاريخيا ولعل ما يشفع لنا باتخاذ هذا العصر انطلاقة لفهم ظاهرة الغصب آنذاك، طبيعة الدولة الطائفية التي قامت مرتكزاتها الشرعية على غصب الأراضي ضمن مفهومها للحكم ومسوغاتها السلطوية التي جعلتها تقوم بعدة تجاوزات واعتداءات على الأملاك الخاصة والعامة تحت مسمى**الأملاك السلطانية؛** فاختلطت بذلك أملاكهم الخاصة بالأملاك العامة.

لا تخلو المصادر الإخبارية من إشارات تؤكد تفشي هذه الظاهرة بسبب انعدام الأمن، أو غياب السلطة المركزية، كما تنهض نازلتين رفعتا للقاضي ابن رشد شاهدا قويا على وجودها خلال هذه الفترة؛ حيث وقعت الأولى بإشبيلية[1]، أمّا الثانية فقد وقعت بباغة أين قام واليها بقطع أرض لورثة وإضافتها إلى بيت مال المسلمين[2]، وكلتا النازلتين توطنان زمنيا إلى الحكم العبادي بإشبيلية، وبالرغم من أنّ دخول المرابطين إلى الأندلس أفضى إلى استرجاع العديد من الأملاك العامة والخاصة، بحيث عمد يوسف بن تاشفين إلى استرجاع أملاك عامة كانت قد حبست وبيعت من قبل بني عباد[3]. غير أنّ هذا الإجراء لم يحل دون انتشار ظاهرة غصب الأراضي التي ازدادت استفحالا في المجتمع الأندلسي لاسيما منذ العشر الثانية من القرن السادس الهجري/ق12م، أي منذ أواخر عهد علي بن يوسف بن تاشفين متى ازداد الاهتمام بها حيث أضحى لها ديوانا خاصا يعرف **بالمستخلص**[4]، وانحصرت وظيفته في الإشراف على أملاك الدولة من الأراضي والضياع وتحصيل أموالها[5].

---

[1]-**المسائل**، ج1، ص237.

[2]-نفس المصدر، ص246.

[3]-نفسه، ج2، ص1197.

[4]-ابن عذاري، المصدر السابق، ج4، ص64.

[5]-دندش عصمت، **الأندلس في نهاية**، ص158.

والواقع أنّ هذه المرحلة شهدت العديد من الأزمات الاقتصادية، والسياسية، والطبيعية؛ فما من شك أنّ سقوط العديد من المدن الأندلسية أفضى إلى هجرة السكان وترك أراضيهم التي تم إدماجها مع الأراضي الجديدة التي استرجعها النصارى آنذاك[1]؛ ففقدت الدولة بذلك جزء من أراضيها التي أرادت تعويضها عن طريق الغصب أو المصادرة ولكن بغطاء شرعي يعطيها الصفة الرسمية، ولاغرو أن تنتشر في هذه الفترة نوازل بخصوص محاولات التعدي على ملكيات خاصة أو جماعية من خلال إيجاد منافذ شرعية لتمرير هذا الأمر، ومن النماذج التي نسوقها في هذا المقام ذلك السؤال الذي رفعه الأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين سنة521هـ/1121م إلى أحد الفقهاء بخصوص ضم أملاك المعاهدين بغرناطة المنقولين إلى العدوة المغربية، ويتضح من نص السؤال أنّها حبست ووقفت على بيعهم وكنائسهم[2]، وربما كانت أملاكا واسعة لفتت إليها أنظار الدولة المرابطية بغية تحصيلها وضمها إلى أملاكها الخاصة لتعويض النقص الحاصل في أراضيها التي منحتها كإقطاعات لحلفائها من الجند والفقهاء، أو ما استرجعه النصارى في إطار الحروب الدائرة بينهما.

ونرجح أنّ دخول الدولة مرحلة الترف وتحصيل ثمرات الملك وما صاحب هذه المرحلة من الحاجة الملحة للأموال، دفع بالسلطة اللمتونية إلى توجيه أنظارها نحو غصب الأراضي. كما لا نستبعد تأثير إكراهات الطبيعة ودورها في الاتجاه نحو جنوح سلوك التعدي والغصب وهو أمر أشرنا إليه سابقا.

يبدو أنّ عمليات الغصب طالت أيضا الأراضي المحبسة، وهذا ما يتضح لنا من سؤال رفع للقاضي ابن رشد عن رجل استغل مكانته الأسرية لكونه من ذوي الجاه وأصهاره من أمناء البلد وعماله للقيام بغصب موضع من فدان كان محبسا لمقبرة على

---

[1]-أوليفيا ريمي كونستابل، المرجع السابق، ص247.

[2]-ابن ورد، المصدر السابق، ص، ص146-164/ الونشريسي، المصدر السابق، ج8، ص57.

المسلمين[1]، ويفهم من أحد أزجال ابن قزمان الذي أشاد فيه بدور قاضي الجماعة ابن الحاج البت في بعض القضايا الجنائية التي تهم غصب الأموال عامة والأحباس خاصة[2]، بالدور الذي اضطلع به بعض القضاة والفقهاء في محاولة منعهم لهذه التجاوزات التي كانت تقع على أموال الأحباس.

أدت هذه الظاهرة إلى إحداث خلخلة في ملكية الأرض؛ بحيث نتج عنها فقدان بعض الأفراد لأراضيهم، كما أنّها أتاحت لفئات أخرى الحصول عليها، ومكنت البعض الآخر من توسيع أراضيهم على حساب ممتلكات غيرهم، وفي كل الحالات لا نشك أنّها أفضت إلى نزاعات استمرت إلى عدة سنوات، وتضعنا بعض النوازل المتعلقة بمحاولة استرجاع ملكيات خاصة تم التعدي عليها أمام ظاهرة اجتماعية كانت تؤثر سلبا على نظام تملك الأرض في مجال البادية الأندلسية، بحيث عقّدت أكثر من مسألة تملكها، ونتج عنها نزاعات وخلافات بين المالك الحائز للأرض والآخر الحائز للعقد والبينة[3].

دفعت هذه الاعتداءات على الأرض بالنّاس إلى تحبيس أراضيهم مع اشتراط عودتها إلى مالكها الأصلي بعد فترة معينة يحددها المالك الأصلي في عقد التحبيس[4]، مما يوضح لنا بأنّ ظاهرة تحبيس الأراضي في المجتمع الأندلسي كانت نتاج لظرفية تاريخية خاصة؛ فهي بلا شك تمثل انعكاسا لما وصلت إليه هذه التجاوزات والاعتداءات على الأملاك في المجتمع؛ وعليه لا تعدو أن تكون مجرد سلوك وقائي قام به الأفراد المُحَبِسُونْ المتخفون من التعدي على ممتلكاتهم، أو المتهمون بالغصب خوفا من استحقاقها[5]، وتم اتخاذ إجراء وقائي آخر أيضا تمثل في البيع بالثنيا الذي أجازته

---

[1]-**المسائل**، ج2، ص1240.

[2]-يقول ابن قزمان في هذا الصدد، وأنت تحكم في المناكح والغصب والدين والأحباس، **إصابة الأعراض**، المصدر السابق، ص323، رقم الزجل97.

[3]-ابن رشد الحفيد، المصدر السابق، ج3، ص1232.

[4]-نفس المصدر ، ج1، ص552، ص591، ج2، ص762، ص1213، ص1139.

[5]-عمر بنميرة، المرجع السابق، ص183.

المنظومة الفقهية امتثالا لضواغط العرف والعادات من أجل تجنب وقوع مثل هذه الاعتداءات.

-السرقة الصغرى:

تأتي حوادث السرقة، في المرتبة الثانية من حيث ترددها في نوازل الفترة وشيوعها في المجتمع الأندلسي، والظاهر أنّها سميت كذلك تمييزا لها عن السرقة الكبرى التي تعني الحرابة، ذلك أنّ الفرق بينهما يكمن في أنّ السرقة الصغرى هي أخذ المال بغير علم المجني عليه، أي خفية ودون مغالبة على عكس الحرابة التي تكون برضا المجني عليه ولكن على أساس المغالبة[1]. وعلى الرغم مما تطرحه النوازل الفقهية بشأن ظاهرة السرقة من معطيات لها أهميتها الرقمية، غير أنّها تظل قاصرة عن الإحاطة بمختلف جوانبها، وبالمقابل نجد تكرارا لحوادث السرقة في مصادر أخرى تاريخية، وأدبية، وحتى ضمن كتب التراجم بالقدر الذي يسمح لنا برصدها وتتبعها في المجتمع.

ويتضح لنا من خلال المعطيات التاريخية الواردة لدى ابن عذاري حجم معاناة سكان قرطبة من اللّصوص الذين كانوا أكثر ضراوة وفتكا لسكانها من العدو بقوله: " كانوا في بلاء عظيم يتحارسون اللّيل كله، ويكابدون من روعات طرّاقه ما لا يكابده أهل الثغور من العدو"[2]، والأمر ذاته يؤكد عليه المقري في حديثه عن صفاتهم التي ذكر منها، " شطارتهم، وكثرة شرهم، واغيائهم في أمور التلصص"[3].

ويعد السارق البازي الأشهب الذي كان مسلطا على أهل البادية من أحواز إشبيلية في عهد الطوائف أكثرهم شهرة في هذا المجال؛ إذ عرف عنه التألق فيما اعتبر من فنون السرقة، كما اشتهر بامتلاكه لكل غريبة فيها، لم يسبقه إليها أحد من اللّصوص إلى درجة أنّه سرق وهو مصلوب، والظاهر من النصوص التاريخية أنّه انتظم فيما بعد ضمن حرس

---

[1]-عبد القادر عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي**، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت، ص، ص515-516.

[2]-**البيان المغرب**، ج2، ص226.

[3]-**نفح الطيب**، ج1، ص219

أحواز إشبيلية بعدما عفا عنه ملكها المعتمد بن عباد[1]. وهو الذي الأمر يكشف لنا عن واقع الحال الذي آلت إليه الخطط السياسية والعسكرية إبّان عهد الطوائف أين انخرطت ضمنها بعض العناصر المنحدرة من اللصوص وقطاع الطرق ممن أضحى معول عليهم في تدبير الإمارة ومباشرة الأمور الحربية.

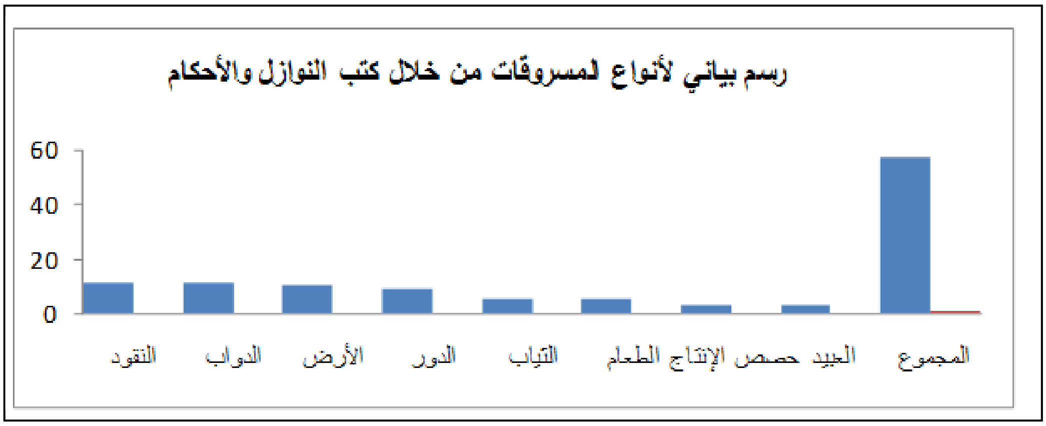
تعكس مواقف بعض الفقهاء مما كان يباع في الأسواق الأندلسية عامة من منتوجات وسلع، ما وصلت إليه أعمال السرقة واللصوصية من انتشار واسع، حتى أنّ أحد المحتسبين ذهب للقول "بأنّ أكثر ما يباع فيها من السرقات"[2]؛ وقد اشتهر عن الفقيه محمد بن عبد الله بن أحمد البكري المعروف بابن ميقل(ت436هـ/1044م) الذي سكن قرطبة منذ صباه وخرج إليها بعد الفتنة إلى سكنى مرسية، أنّه "...لم يأكل لحما إلاّ طير أو حوت أوصيد، ولا لبس خفا إلاّ من جلود ميورقة"[3]، مما يوحي لنا أنّ ظاهرة اللصوصية كانت عامة وشاملة لأرجاء الأندلس ما عدا الجزيرة المذكورة. وتكشف لنا من جهة ثانية كتب النوازل والأحكام عن أنواع المسروقات في المجتمع الأندلسي كما هو موضح أسفله.

الجدول رقم(7): يمثل أنواع المسروقات مستخرجة من الأحكام الكبرى لابن سهل، والأحكام لأبي المطرف المالقي، ومسائل ابن رشد الجد، ونوازل ابن بشتغير اللورقي

أنواع المسروقات	عدد تكررها	النسبة المئوية
النقود	11	%19.30
الدواب	11	%19.30
الأرض	10	%17.54
الدور	9	%15.79
الثياب	5	%8.77

[1]-المقري، المصدر السابق، ج4، ص، ص128-129.
[2]-ابن عبدون، المصدر السابق، ص31.
[3]-ابن بشكوال، **الصلة**، ج2، ص، ص 499-500، رقم الترجمة 1163.

الطعام	5	%8.77
حصص الإنتاج	3	%5.26
العبيد	3	%5.26
المجموع	57	%100



يتضح من قراءتنا للجدول التالي أنّ أعمال السرقة في المجتمع الأندلسي استهدفت في المقام الأول كل أنواع الماديات خاصة المنقولة منها؛ فكانت الأموال العينية(النقود) أكثر عرضة للسرقة، ومن بعدها الدواب، والأموال الثابتة(العقارات) كالأراضي والدور، وهي ملكيات لا تستمد قيمتها من طبيعتها المادية بل تستمدها من دلالاتها المعنوية بحيث يصبح امتلاكها رمزا للسلطة والقوة والنفوذ والأمان من تقلبات الدهر ونوائبه في المخيال الأندلسي، ومن المؤكد أنّ الإتجاه نحو سرقة هذه الماديات بالدرجة الأولى أمر له دوافعه الاجتماعية والاقتصادية؛ فإذا ما نظرنا إلى أولئك اللصوص من زاوية اجتماعية بوصفهم إحدى الشرائح الاجتماعية المهمشة[1]، لأمكننا فهم العديد من سلوكياتهم وفق الأطر التاريخية الاجتماعية، والاقتصادية التي جنحت بهم إلى انتحال أعمال اللصوصية وما كانت تؤديه تلك الأعمال في حياتهم الفردية والجماعية.

[1]- **مباحث**، ص190.

لا نستبعد أن تكون هذه الظاهرة مجرد ردة فعل ضد واقعهم الاجتماعي المزري خلال هذه الفترة الزمنية[1]؛ فلا يخفى علينا أنّ هذه الفئة كانت ترزح تحت وطأة الفقر والحاجة في ظل مجتمع كانت له نظرته الخاصة ومسوغاته الطبقية المختلفة في تصنيف فئاته الاجتماعية المختلفة، ونحن في غنى عن التذكير بمختلف تأثيرات التراتبية الاجتماعية التي فصّلنا فيها من قبل، على أنّ ما زاد من فقرهم وحاجتهم تحملهم لتبعات الأزمات السياسية والطبيعية، وكذا تحملهم لضغوط الاستغلال الجبائي، وهي الوضعية التي انتفى بسببها العيش الكريم، ولربما هذا ما جعل هؤلاء اللصوص يستهدفون في سرقاتهم الملاك الكبار من أصحاب الأجنة والأثرياء وأرباب المواشي[2].

اقترنت أعمال اللصوصية أحيانا بفترات المجاعة ونقص الغذاء؛ فما من شك أنّه كلما داهمت أزمة المجاعة المجتمع الأندلسي، كما وقع في سنة487هـ/1094م التي انعدمت فيها الأقوات[3]، واشتد على إثرها الجوع بتلك الفئات نتيجة الحروب والتغيرات المناخية، أن يسارع هؤلاء إلى السرقة أو للإنضمام إلى اللصوص وقطاع الطرق؛ ولعل هذا ما يؤكده لنا ابن عذاري بقوله:" فكانوا مع استيلاء الجوع يغارون على من قرب منهم ويغدرون على من مر بهم من رفاق المسلمين وطالبي المعاش"[4]. وليس غريبا أن نجد ضمن كتب النوازل والأحكام إشارات حول سرقة الطعام وغصبه في هذه المرحلة التاريخية[5]، وثمة عنصر نفسي اجتماعي ساهم بدور لايستهان به في انتشارها؛ إذ من الملاحظ أيضا أنّ جنوحهم نحو اللصوصية كان سعيا منهم للتأكيد على ذواتهم في

---

[1]-صلاح خالص، المرجع السابق، ص، ص65-66.

[2]-بوتشيش، **مباحث**، ص190.

[3]-ابن عذاري، المصدر السابق، ج4، ص38.

[4]-ابن رشد الجد، المصدر السابق، ج2، ص168.

[5]-المالقي، المصدر السابق، ص166/ ابن بشتغير، المصدر السابق، ص223.

المجتمع الأندلسي؛ فوجدوا في السرقة سبيلا يتيح لهم توظيف إمكاناتهم وتوجهيها نحو تغيير واقعهم[1].

أمّا على الصعيد الاقتصادي؛ فإنّنا لا ننكر أنّ طبيعة النمط الاقتصادي الذي كان سائدا في المجتمع الأندلسي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11-12م)، كان له دور في انتشارها وفق ما أشار إليه ابن خلدون حينما ربط بين وجود هذه الظاهرة وطبيعة الأوضاع الاقتصادية من جهة، وازدياد نفقات الدولة من جهة أخرى موضحا أنّ السرقة واللصوصية تعد من الطرق المتبعة في التحيل على تحصيل المعاش في ظل ازدياد النفقات[2].

عمد الأندلسيون في ظل إزدياد نشاط اللصوص حدة وعجز السلطة عن ردعهم إلى إقامة أسوار جديدة أو ترميم القديمة منها التي كانت على ما يبدو إحدى الحلول المعتمدة في الأندلس للحماية منهم، وهو ما نستشفه من تلك النازلة التي رفعت للقاضي ابن الحاج؛ إذ جاء فيها" أنّه نزل عندنا في بعض الأعوام خوف شديد من كثرة السرّاق باللّيل؛ فذهب بعض الجيران إلى التحصين على أنفسهم بإصلاح الدروب وإقامتها"[3]، كما أشادت بعض أمثالهم بدور الأسوار وذكر مزيتها في الحماية من أولئك اللصوص الذين أشاعوا الخوف والذعر بين أوساط السكان[4].

كان من الطبيعي أمام اتساع دائرة اللصوصية واستفحال خطرها في المجتمع الأندلسي أن تتشدد الإجراءات الأمنية بشأنها، حتى أنّها أفضت إلى وجود خطة الطواف

---

[1]-محمد نبيل طريفي، **ديوان اللصوص في العصرين الجاهلي والإسلامي**، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، ص22.

[2]-**المقدمة**، ص435.

[3]-**نوازل ابن بشتغير**، ص 229.

[4]-وفي هذا تقول العامة: "أش عمل الصور(السور) إلاّ لأبناء الحلاّل(اللصوص)"، الزجالي، المصدر السابق، ج1، ص261.

باللّيل التي عرفت آنذاك باسم الدارّبين[1]، والظاهر أنّها لم تكن ذات فعالية تسمح لها بالحد منها أو تكفل منع انتشارها؛ ولعل هذا ما تكشفه لنا مطالبة المحتسب ابن عبدون القائمين عليها من الحرس والعرفاء بضرورة التكثيف من دوراتهم الليلية "لأنّ السرّاق والذعرة والطائفين يرتقبون مشي الحرس وينطلقون بعد ذلك لطلب الشر والفجور"[2]. ومن جهة أخرى طالبت السلطات المرابطية الجهاز الإداري التابع لها بضرورة تعقبهم؛ إذ جاء في إحدى الرسائل الديوانية التي كتبها ابن خاقان على لسان أحد الأمراء المرابطين الموجهة إلى صاحب الشرطة "بأن يذكى العيون على الجناة، وينفى عنهم لذيذ السناة، ويفحص عن مكانتهم حتى يغص بالروع نفس أمنهم؛ فلا يستقر لهم موضع..."[3].

-السرقة الكبرى(الحرابة):

يظهر أنّ أعمال السرقة ازدادت استفحالا في المجتمع الأندلسي إلى درجة أضحت فيها هذه الظاهرة أكثر خطورة، بل وأكثر تهديدا للطرق والمسالك حينما اتخذت طابع الحرابة، وإن كانت هذه الظاهرة لا تتردد بشكل كبير في نوازل الفترة مقارنة بحوادث الغصب أو السرقة الصغرى، غير أنّ هذا الأمر لايلغ حقيقة وجودها في المجتمع وفق ما أشارت إليه الكتب التاريخية؛ حيث ذكرها المؤرخ ابن الخطيب حين وصف الوضع الذي آلت إليه المسالك والسبل خلال عصر الطوائف قائلا: "كثر التعدي في الطرق، والدوابر في السبل، والفتك بالرفاق"[4]، والملاحظ أنّ ابن الخطيب اصطلح على هؤلاء الأشخاص المنقطعين لمزاولتها لقب الدواير أو الدوائر، وهو المصطلح الذي أطلقه أهل الأندلس عامة على أولئك "الصعاليك الذين يثورون في الحصون؛ فيقطعون الطرقات ولا يعطون طاعة"[5].

---

[1]-المقري، **نفح الطيب**، ج1، ص223.

[2]-**رسالة في القضاء والحسبة**، ص57.

[3]-المقري، **أزهار الرياض**، ج5، ص102.

[4]-**أعمال الأعلام**، ص249.

[5]-نفس المصدر، ص209.

أمّا كتب الأحكام والفتاوى؛ فتكاد تجمع على استعمال مصطلح المحاربين أو الحرابة للدلالة على التجاوزات التي كان يقوم بها هؤلاء اللصوص من السرقة، والقتل، وقطع الطرق في الأماكن البعيدة عن صولة السلطان الذي لم تكن له مقدرة على مراقبتها أو حمايتها، ويعرفهم ابن رشد الحفيد بقوله:" أنّ المحارب كل من أشهر السلاح، وقطع السبل خارج المصر"، غير أنّه اختلف فيمن حارب داخل المصر أو خارجه[1]. ولكن فقهاء المالكية عموما يجمعون على أنّ المحارب داخل المصر أو خارجه سواء[2]. كما يجمعون على أنّ القطع يتضمن جميع المنقولات التي يجوز بيعها وأخذ العوض عليها[3]، وفي المال وقع اختلاف في تحديد القطع؛ فقيل ربع دينار فأكثر، وقيل أحيانا أخرى ثلاثة دراهم[4].

وبالعودة إلى المادة المصدرية المتوفرة بين أيدينا، نجد من الإشارات ما يعضد قول ابن الخطيب عن هؤلاء الدوائر؛ ففي أولية الدولة العبادية بإشبيلية ثار من ناحية الغرب بحصن مارتله"Mertola" أحد الثوار؛ فعمل على قطع السبل، وإخافة الطرق، وقتل من وجد من المسلمين، واستفحل أمره إلى درجة انتهت بها لاستيلاء على إشبيلية، غير أنّ نهايته كانت على يد قاضيها محمد بن عباد* الذي قبض عليه وقام بصلبه[5]، مما يعكس واقع الحال الذي باتت تشكل فيه هذه الظاهرة ما يشبه حركة سياسية منظمة استندت على

---

[1]-**بداية المجتهد**، ج3، ص2279/ عبد الله معصر، المرجع السابق، ص118.

[2]-نفس المصدر، نفس الصفحة.

[3]-الباجي أبو الوليد، **كتاب المنتقى، شرح موطأ إمام دار الهجرة**، مطبعة السعادة، مصر، 1913، ج7، ص171.

[4]-الامام مالك بن أنس، المصدر السابق، ص833.

*-محمد بن اسماعيل بن عبّاد اللخمي قاضي إشبيلية ورئيسها، يكنى أبا القاسم، كان من أهل العناية بالعلم، تولى تدبير إشبيلية بعد سقوط الخلافة الأموية إلى أن توفي سنة 433هـ/1041م، ابن بشكوال، **الصلة**، ج2، ص765، رقم الترجمة 1153/الثعالبي أبي منصور عبد الملك، **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، شر، تح، مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983، ص، ص225-226، رقم الترجمة16.

[5]-العذري، المصدر السابق، ص107.

ما يبررها من أنساق فكرية صيغت من طرف زعمائها في شكل أخلاق الفتوة والشطار [1].

ولعل الأفكار نفسها تبناها سعيد بن محمد بن ريفل الثائر بحصن شقورة"Segura"سنة 492هـ/1098م؛ إذ كان يقوم بفرض الضرائب وجمعها في تلك الناحية ليضمها فيما بعد إلى بيت مال المسلمين، وتذكر المصادر النوازلية أنّه" نما وكسب من وراء ذلك المال الكثير، وحصّل أصولا ورباعا، ولم يعلم له قبل قيامه في هذا الحصن المذكور مالا ولا حالا"[2]، ومن غير المستبعد أن يكون العبيد الآبقين قد شكلوا رافدا هاما أمدّ هذه الحركة بعناصر منتسبة إليها جانحة إلى الحرية، وراغبة عن الخضوع للمماليك[3].

ويشير أحد المؤرخين أنّ السفر قد انقطع لكثرة النهب ولوجود قطاع الطرق كذلك[4]، في حين تزخر مصادر الفترة لا سيما كتب التراجم منها بقصص للتجار ممن تعرض لهم اللصوص فسلبوهم أموالهم، ونجد منهم الفقيه محمد بن عبد الله الصقلي التاجر (ت518هـ/1124م) الذي كان متجها إلى غرناطة؛ فَسُلِبَ في طريقه إليها من لدن اللّصوص[5]. ولهذا السبب كان رأي البعض من ذوي الخبرة في مجال التجارة والاتجار أن يتم السفر في البر رفقة صحبة مأمونة، أو خفراء ثقات معروفين بالوجاهة، والخير، والحسب، والأمانة[6]. ومن الواضح أنّ ظاهرة اللصوصية وقطع الطرق انتشرت كذلك في العدوة المغربية؛ حيث سئل فقهاء سبتة عن الحمالين يغار عليهم لصوص الطرق هل

---

[1]–أحمد الطاهري، **الأندلس**، ص206.

[2]–ابن رشد الجد، المصدر السابق، ج1، ص233/الونشريسي، المصدر السابق، ج9، ص539.

[3]–عبد السلام الجعماطي، **النقل والمواصلات بالأندلس خلال عصري الخلافة والطوائف(316–483هـ)**، منشورات دار الأمان، الرباط، ط1، 2010، ص118.

[4]–ابن الأحمر، المصدر السابق، ص31.

[5]–ابن عطية عبد الحق المحاربي، **فهرسة ابن عطية**، تح، محمد أبو الأجفان، محمد الزّاهي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1983، ص141، رقم الترجمة 30/ المراكشي ابن عبد الملك، المصدر السابق، ج8، ص312، رقم الترجمة 110.

[6]–أبو الفضل الدمشقي، المصدر السابق، ص10.

يضمنون أم لا؟[1]، مما يشي بشمولية هذه الظاهرة في العدوتين المغربية والأندلسية على حد سواء.

درجت العادة بهؤلا اللصوص إمّا بالاستقرار في الأماكن الخالية[2]، أو بالتمركز في المحاور التجارية التي عدت أنسب الأماكن وأحسنها بالنسبة لهم للتربص بالمسافرين[3]، أو للاعتداء على قوافل التجارة ولاسيما زمن الصيف[4]، ومن العلامات التي كانت تميزهم عن غيرهم شعورهم الطويلة التي كانت تزيدهم هيبة، وحملهم للخناجر والرماح بغية تخويف النّاس[5].

وبالرغم من أنّ إثبات هذه الجناية كان يتم بالإقرار والشهادة معا وبعقود تثبت أنّ فلانا كان محاربا، وأنّه قتل وأخذ أموال النّاس[6]، غير أنّ شهادة المسلوبين على الذين سلبوهم كانت أحيانا كافية لإثبات جريمتهم تلك وبالحكم عليهم برد ما اقتطعوه من أموال النّاس[7]، وهو المعيار الذي كان يأخذ به القاضي أبو المطرف المالقي[8]، ومهما اختلفت الأحكام الشرعية بخصوص أولئك المحاربين؛ فإنّه لايخفى علينا أنّ هذه الظاهرة عرفت انتشارا واسعا في المجتمع الأندلسي أفضى إلى تشعب الأحكام الشرعية والقانونية الخاصة بها.

1-ابن بشتغير، المصدر السابق، ص316.

2-ابن الزيات أبو يعقوب يوسف بن يحي، **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**، تح، أحمد التوفيق، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط2، 1997، ص88.

3-وفي ذلك تقول العامة:"فاللّوي بحل قلاّب"، نفس المصدر، ص403، رقم المثل1759، ويشير كذلك ابن قزمان لمصطلح قلاّب بمعنى اللص والسارق، ص، 151، رقم الزجل 39.

4-كقولهم:" قطعت القافلة وكانت خيرة"، الزجالي، المصدر السابق، ج2، ص412، رقم المثل 1798.

5-ابن عبدون، المصدر السابق، ص55.

6-الونشريسي، المصدر السابق، ج2، ص323.

7-ابن رشد الحفيد، المصدر السابق، ج3، ص2287.

8-المالقي، المصدر السابق، ص189/النباهي، المصدر السابق، ص107.

-الاختلاس:

يندرج الاختلاس ضمن قضايا السرقة والتعدي على الأموال العامة، وإذا كانت السرقة تعني أخذ مال الغير مستترا من غير أن يؤتمن عليه؛ فإنّ الاختلاس يعني أخذ مال الغير المؤتمن عليه[1]، على أنّ جريمة الاختلاس تنحصر في سرقة موظف لمال مصلحة من المصالح بدون وجه أو حق، ووفقا لهذا التعريف العام والشامل؛ فإنّ "المختلس قد يكون مشرفا ماليا، أو قائدا، أو قاضيا، أو ماشابه ذلك؛ فهو يستولي بهذه الصفة على أموال عامة لاسيما بيت المال العام...، وقد يقوم بالتصرف أيضا في المال الذي بعهدته على اعتباره ملكا خاصا"[2].

لقد ناقش فقهاء الفترة قضية الاختلاس ضمن مناقشاتهم لمختلف القضايا المالية العامة المتعلقة بسوء التسيير المالي وخيانة الأمانة، وإن كانت بالقدر القليل مقارنة معما تمت مناقشته من مسائل أخرى تصب في نفس السياق من قبيل مسائل الغصب، أو السرقة، أو الحرابة وفق ما تمدنا به تلك الاحصاءات الرقمية الواردة في الجدول رقم(5)، وعلى أية حال ليس من الغريب أن نجد ضمن كتاب الأحكام الكبرى مثلا بابا خاصا بقضية **الوصايا على الأيتام والأموال** يتضمن بعض المسائل المتعلقة بقيام الأوصياء على اليتامى بأخذ أموالهم وإفسادها خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين(ق10-11م)، ونجد من بين المسائل المدرجة ضمن هذا الباب قيام أحد الأوصياء بإفساد مال يتيم، مما أدى إلى عزله من قبل القاضي وتعويضه بوصي آخر[3].

تجود علينا في هذا الصدد مسائل ابن رشد ببعض الشواهد التاريخية الخاصة بهذه المسألة خلال القرن السادس الهجري/ق12م؛ فمن جملة القضايا التي فصل فيها قاضي الجماعة بقرطبة في عهد المرابطين، مسألة حول محاسبة أحد القضاة لثبوت تهمة

---

[1]-ابن رشد الحفيد، المصدر السابق، ج2، ص2261.

[2]-حميد الحداد،" **مظاهر من سوء التدبير المالي في الغرب الإسلامي الإختلاس وما إليه...**"، مجلة الجمعية المغربية للبحث التاريخي، العدد12، الجمعية المغربية للبحث التاريخي، الرباط، 2015، ص177.

[3]-ابن سهل، المصدر السابق، ص122.

الاختلاس عليه[1]، ومن الراجح أنّ ثبوت هذه التهمة على المشرفين الماليين أونظّار الأحباس، وخوف هؤلاء من العزل أو خوفهم من المحاسبة المالية بعد انتهاء مدة توليهم لمناصبهم دفعتهم للقيام باختلاس الأموال بطرق غير مباشرة كالقرض والاستلاف من بيت المال وبخاصة أموال الأحباس.

هذا ما جعل القاضي ابن رشد يذهب إلى القول بتشديد الرقابة على هؤلاء النظّار وعدم منحهم حرية التصرف إلاّ بإذن القضاة[2]، وذلك بسبب الصعوبات التي كانت تواجه عملية تسيير ممتلكات الوقفية بحيث اعترضتها بعض المشاكل أثناء المحاسبة السنوية التي كانت نتيجة ترخيص بعض الفقهاء لعملية الإستلاف من النظار دون ضمان للأموال[3].

ونلاحظ أنّ تردد مسائل الاختلاس من أموال الأحباس في الفترة المرابطية، أمر لا يقتصر على مسائل ابن رشد لوحدها، بل نجده أيضا عند غيره من فقهاء الفترة؛ فمثلا نعثر في إحدى نوازل ابن الحاج عن حادثة لناظر على الأحباس أشهد في حياته أنّه استلب مما جرى عليه من مواريث المسلمين أربع مائة دينار دراهم[4]، مما يشي بانتشار هذه الظاهرة في المجتمع الأندلسي على المستوى الإداري بشكل أرق الفقهاء الذين سعوا للحد منها.

تقدم لنا كتب التراجم بعض الإضافات والايضاحات بخصوص مسائل الاختلاس، بحيث تضم بين ثناياها الكثير من الحقائق فيما يخص عزل، أوسجن، أونكبة بعض القضاة أو الولاة، أوالمشرفين الماليين، أو قابضي الأموال الجبائية ممن أساءوا السيرة واتهموا باختلاس المال العام، وأول شهادة تمدنا بها هذه المصادر تلك المتعلقة بوالي

1- **مسائل**، ج2، ص762.

2- نفس المصدر، ص1213.

3- عبيد بوداود، "**الاعتداء على الأحباس نماذج من تاريخ المغرب الإسلامي**"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد11، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2010، ص56.

4- ابن الحاج، **نوازل**، ص116.

قبرة"Cabra"، إسحاق بن محمد بن إبراهيم بن مزين الذي أساء السيرة؛ فعزل ومات بالسجن[1]، ونفس المصير لقيه أبي بكر عيسى بن الوكيل اليابري الذي كان مستعملا على غرناطة في عصر المرابطين؛ اتهم بأخذ مال جليل بلغ عشرة آلاف دينار؛ فقبض عليه وأشخص منكوبا إلى مراكش[2].

تمنا بعض المصادر التاريخية والأدبية بشذرات بمتناثرة حول عمليات الاختلاس التي قام بها أصحاب الوظائف الكبرى التي كانت تعد مصدرا للثراء والجاه، كمنصب صاحب الأشغال الخراجية الذي كان في الأندلس أعظم من الوزير، ولكنّه قد يتعرض للمصادرة والنكبة لمجرد قيامه باختلاس ما، أو لمجرد شك الحاكم في حاله، وذلك وفق تقلب الأحوال وكيفية السلطان[3]، ولعل هذا ما أشار إليه أحد المؤرخين حينما ذكر أنّه أضحى" يتوقع المكروه صباحا ومساء وارتقاب الحوالة التي تزيله من النعيم إلى البأساء"[4]، وهو ما أكد عليه أيضا الشاعر حبلاص الرندي بقوله:

لاَتَفْرَحَّنَ بِوِلاَيَةٍ سُوغْتَهاَ   فَالْثَوْرُ يُعْلَفُ أَشْهُرًا كَيْ يُذْبَحَا[5].

ونستنتج مما سبق ذكره ظاهرة الاختلاس وقعت في المجتمع الأندلسي على المستوى الإداري والإشراف المالي وبأشكال مختلفة، وهو ما تقدمه لنا تلك القرائن التي ذكرناها منذ حين سواء الواردة في الكتب النوازلية أو كتب التراجم، على أنّ الأسباب التي أدت إلى وجودها وانتشارها كانت ناجمة عن تقليد أشخاص لا كفاءة ولا نزاهة لهم في مناصب حساسة كانت تهتم بالإشراف على المال العام، ولذلك ترددت في مصادر الفترة بعض النصائح والإرشادات الصادرة من قبل الفقهاء والمفتين بضرورة تقليد أشخاص

[1]-ابن الأبّار، **التكملة**، ص160، رقم الترجمة 506.

[2]-ابن الأبّار، **إعتاب الكتاب**، ص224، رقم الترجمة 70.

[3]-المقري، **نفح الطيب**، ج1، ص217.

[4]-ابن الخطيب لسان الدين، **أوصاف النّاس في التواريخ والصلات وتليها الزواجروالعظات**، تح، درا، محمد كمال شبانة، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين المملكة المغربية ودولة الإمارات العربية المتحدة، المغرب، دت، ص150.

[5]-المقري، المصدر السابق، ج2، ص512/ ابن سعيد، **المغرب**، ج1، ص336، رقم التجمة 242.

أكفاء يتمتعون بالنزاهة والأمانة في مناصب كهذه على أن يكون المتقلد لها عارفا بوجوه الجباية، وبصيرا بالحساب[1].

خلاصة ما نود الانتهاء إليه أنّ القضايا الجنائية التي وقعت في المجتمع الأندلسي بشقيها الاعتداء على النفس والمال، وإن تباينت أشكالها وتشعبت مظاهرها غير أنّها انتظمت كلها ضمن ظرفية تاريخية واحدة وتحكمت بها نفس الأسباب السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، بيد أنّ المفارقة التاريخية توضح أنّ حوادث الاعتداء على المال كانت أكثر انتشارا وامتدادا في المجتمع بالنظر إلى تلك الأرقام التي تمدنا بها كتب النوازل والأحكام، وهو أمر لا شك أنّ له دوافعه وأبعاده الخاصة التي تحكمت فيها.

5-الغش في البيوع والاحتكار: بين التنظير الشرعي والواقع التاريخي

تعتبر دراسة قضايا انحراف السلوك الاجتماعي في بعده الاقتصادي، من قبيل الغش في البيوع والاحتكار من الظواهر الهامة التي يجدر بنا الإلتفات إليها وإعطائها حيزا ضمن دراستنا هذه، بوصفها إحدى التجليات العامة لظاهرة الانحراف السلوكي التي شهدها المجتمع الأندلسي خلال عصري الطوائف والمرابطين، وبالرغم من أنّ سلوكات كهذه قد حظيت بالاهتمام والدراسة وأخذت نصيبها ضمن الفكر الاقتصادي الأندلسي برؤية عامة مقترنة بالجانب الفقهي من خلال التطرق إلى مختلف المباديء الشرعية الضابطة للمعاملات الاقتصادية وأخلاقيات التعامل في العلاقات التبادلية من واقع النصوص القرآنية والممارسة النبوية؛ غير أنّ دراستها بوصفها ظاهرة سوسيواقتصادية كانت نتاجا لواقع ما تأثرت بوسطه وأثرت فيه كذلك، لا زالت تفتقر في الحقيقة إلى المزيد من البحث والتدقيق.

رصدت لنا الكتب المصنفة في آداب الحسبة، وبعض النصوص المتناثرة في كتب الأحكام والنوازل أشكالا متعددة ومختلفة لمظاهر هذا الانحراف لكونها تلج ضمن كل

1-الحضرمي، المصدر السابق، ص31.

متكامل من القضايا التي عني بها الفقهاء والمحتسبون ممن سعوا إلى تنظيم الشؤون الاقتصادية والعمل على سريان مجرياتها في أحسن الظروف، ناهيك عن سعيهم لإيجاد الحلول المناسبة لقضايا الفساد السائدة وقتئذ مما جعلها تحتل مساحة نصّية لا بأس بها ضمن خطاباتهم وتآليفهم، ومن بين تلك المظاهر نذكر:

أ-الغش في البيوع:

تعد البيوع من المعاملات المالية التي أحل الشرع التعامل بها، لقوله تعالى:﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبا﴾[*]، وقد أجازتها المنظومة الفقهية كذلك؛ بحيث قننت أحكامها وسنّت قوانينها؛ فتطرقت إلى أنواع البيوع المحرمة منها والمباحة، الصحيحة والفاسدة، وتطرقت كذلك لأركانها وأحكامها[1].

إنّ هذا الضبط والتنظيم لمختلف مسائل البيوع لا يمنعنا من القول أنّه ثمة العديد من التجاوزات التي كانت تحدث على مستوى التعامل التجاري من قبيل إخفاء عيوب السلعة وإدعاء براءتها من كل عيب، أو خلط جيدها برديئها، ناهيك عن التطفيف في الموازين والمكاييل وفق ما أشار إليه أحد فقهاء الحسبة بقوله:" ...وتقرر في حقيقة علمي من أخبار مفسدي الباعة والصنّاع بالأسواق، وغشهم في الكيل والميزان، وبخسهم، واستعمال الخداع للنّاس في معاملتهم والتلبيس عليهم في مداخلتهم..."[2]. وينهض هذا النّص دليلا كافيا ليبين لنا حجم انتشار ظاهرة الغش في المجتمع الأندلسي على اختلاف مستوياتها ومظاهرها.

تحفل مصادر الفترة بعدة إشارات تؤكد قيام بعض التجار والباعة بعمليات الغش عن طريق إخفاء عيوب السلع وإدعاء براءتها؛ونلمس حضورهذا النوع من الغش في كتاب الأحكام الكبرى، بحيث أدرجها مؤلفها ضمن **باب العيوب** الذي ضَمَّنه عشرات المسائل

[*]-سورة البقرة، الآية 275.

[1]-ابن رشد الحفيد، المصدر السابق، ج2، ص، ص 1556-1562.

[2]-السقطي، المصدر السابق، ص1.

المتعلقة بها، لعل أبرزها عيوب العبيد التي كثر التحيل فيها من قبل تجار النخاسة، وكذا عيوب الدواب، وعيوب الدور التي كانت تظهر بعد شرائها أو كرائها، إلى جانب عيوب الجنات المتمثلة في ظهور بعض العفن في شجرها[1]، وغيرها من المسائل والقضايا التي سعى ابن سهل إلى معالجتها في مؤلفه ذاك، وبالموازة نجد حضور المثل هذه السلوكات الشاذة ضمن القضايا التي رفعت للقاضي ابن رشد للبت في حكمها وبيان صحتها[2].

ويعد قيام التجار والباعة وأصحاب المهن، وكذا أرباب الصناعات بخلط جيّد السلعة بردئيها من أكثر قضايا الغش التي تصدى لها صاحب السوق كاشفا وبتفصيل بالغ كل حيلهم وأساليبهم المستخدمة في التدليس على النّاس والاحتيال عليهم، وننبه أنّه من العسير أن نقوم بحصر كل تلك الحيل فالمقام هنا لا يتسع إلى ذكرها بالتفصيل، غير أنّنا آثرنا وضعها في ملحق خاص بها[3].

وعلى الرغم من تشدد الإجراءات الخاصة بمظاهر الغش التي كان يعمد إليها المحتسب، غير أنّ هذا السلوك ظل سائدا في الأسواق الأندلسية بسبب ضعف النفوس والرقابة خاصة من أولئك المحتسبين الذين عمدوا أحيانا إلى أخذ الرشوة للتغطية عليها[4]، كما كان للدلالين، والسماسرة، والوسطاء التجاريين دور في انتشارها أيضا؛ إذ عمدوا إلى تزيين البضائع المزجاة للنّاس وإظهارها لهم بصورة مختلفة عن حقيقتها طمعا في الربح المتفق عليه مسبقا بينهم وبين التجار والباعة[5].

ونعتقد أنّ ظاهرة الغش قد خضعت لظروف السوق العامة التي تحكمت فيها ودفعت بأولئك التجار والمنتجين إلى التخلص من سلعهم تفاديا لكسادها خاصة في فترات الأزمات الاقتصادية، كما نعتقد كذلك أنّ انتهاج التجار لسلوك الغش كان بدافع سعيهم

---

[1]-ابن سهل، المصدر السابق، ص، ص323-360.

[2]-**المسائل**، ج2، ص822.

[3]-أنظر الملحق رقم 1 الخاص بمختلف أساليب الغش الواردة في كتب الحسبة.

[4]-الجرسيفي، المصدر السابق، ص119.

[5]-ابن عبد الرؤوف، المصدر السابق، ص85.

للمحافظة على مكتسباتهم المالية والاقتصادية للبقاء ضمن تراتبية اجتماعية تكفل لهم الاحتماء ضمن الطبقة الوسطى أو الخاصة إن أمكنهم ذلك.

لا يكاد الباحث عن مسائل الغش في البيوع والتعاملات التجارية ينتهي من حصر مظاهرها التي تبدو شائكة ومتعددة؛ فعلاوة على ما ذكرناه سابقا يتضح وجود نوع آخر من مظاهر الغش المتمثل في انتهاج سلوك التطفيف في الموازين والمكاييل التي نهى الشرع عنها لقوله تعالى:﴿ وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾[*]، والناظر في كتب الحسبة يتضح له أنّ التجار والباعة عمدوا إلى التطفيف فيها بعدة حيل متباينة كأن يضيفوا مثلا مادة الزفت إلى المكيال، أو أن يتم وضع الحصى في قاعه، ناهيك عن استخدامهم لحيلة أخرى تجسدت في إضافة الرصاص إلى الصفحة[1]، ومن الواضح أنّ المحتسب كان على دراية تامة بتلك الحيل المستخدمة بحكم وظيفته التي تتطلب منه الوقوف على كل شاردة وواردة في ما يخص مسائل الغش نظريا؛ أمّا من الجانب التطبيقي فقد عمل هذا الأخير على تفاديها بمراقبة وحدة الأوزان والمكاييل وتوحديها، فضلا عن ختمها بطابع الأمين الخاص[2].

يندرج ضمن هذا السياق أيضا مسائل الغش في العملة النقدية؛ فقد وجدت إشارات حول التعامل بالعملات غير الخالصة والمشوبة بمعادن مختلفة[3]؛ فكانت إمّا خليطا بين الذهب والفضة، أو بين الذهب والنّحاس مثل الدينار الشرقي الذي كان معمولا به في عهد الطوائف، وكان مزيجا من الذهب والنّحاس، وعلى ما يبدو أنّ هذا التزييف في الدينار الشرقي إبّان ذلك العصر يعزى إلى قلة معدن الذهب في الأندلس ما عدا المستخرج من نهر لاردة، علاوة على الجزية التي كانت تدفع للنصارى، مما أفضى إلى ندرة القطع

---

[*]-سورة المطفيفين، الآيتين 1-2.

[1]-نفس المصدر، ص107.

[2]-ابن عبدون، المصدر السابق، ص39، أنظر الملحق رقم 2 الخاص بالمكاييل والأوزان.

[3]-الكومي أبو الحسن علي بن يوسف، "**الدوحة المشتبكة في ضوابط دار السكة**"، تق، حسين مؤنس، صحيفة معهد الدراست الإسلامية، العددان 1-2، مج6، معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، 1958، ص، ص103-105.

النقدية الذهبية المضروبة آنذاك بصفة عامة، ولعل هذا الغش والتزييف الذي طال العملة الأندلسية آنذاك كان دافعا لتشدد ابن حزم بمسألة الدنانير المسبوكة وقتئذ منبها إلى عدم التعامل بها[1].

لم يمنع تطور النظام النقدي وتفوق العملة المرابطية عن نظيراتها العبادية والشرقية أن يطالها الغش والتزييف، وهو ما يعكسه لنا حرص المنظومة الفقهية التي عملت على ضبط المعاملات المالية بشكل دقيق والتحكم في آليات الصرف والحد من تلاعب الصيارفة بمسألة الغش في العملة في ظل التغيرات التي كانت تطرأ على أسعار صرف العملات بشكل سريع تبعا لقانون العرض والطلب سواء في المعادن النفيسة أوفي المنتوجات الاقتصادية[2]، ففي هذا الصدد نهى ابن عبدون الصيارفة عن تبديل الدينار المرابطي الذهبي بالفضي لأنّه من الربا[3].

ويخيل لنا أنّ هذا الخطاب يعكس صورة حقيقية عن واقع العمليات النقدية التي أضحى القائمون عليها يستغلون تعدد العملات واختلاف حالة الصرف للتحايل والغش في زيادة الصرف، وإن ارتبط ذلك بالربا غير أنّ السعي وراء كسب أرباح مالية هامة قد أحل لهم التعامل بها دون مراعاة للمحاذير الشرعية.

إنّ قيمة العملة النقدية سرعان ما ستعرف تراجعا في أواخر العصر المرابطي بسبب قيام الدعوة الموحدية، وتعطل حركة القوافل إلى السودان الغربي التي أدت إلى نقص معدن الذهب بسبب ذلك، مما دفع بالسلطات المرابطية إلى محاولة الاحتفاظ بالمثاقيل المرابطية المتبقية، وهو ما يوضحه طلبها لأحد التجار بدفع معظم أثمان السلع بغير المثاقيل المرابطية[4]. الأمر الذي يكشف لنا أنّ ظاهرة الغش في العملات النقدية

---

[1]–**التلخيص**، ص177/محمد الشريف، **نصوص جديدة في تاريخ الغرب الإسلامي**، مجموعة البحث في التاريخ المغربي والأندلسي، جامعة عبد الملك السعدي، تطوان، د.ت، ص56.

[2]–محمد المغراوي، **مسائل العملة**، ص، ص64–65.

[3]–**رسالة في الحسبة**، ص46/ابن عبد الرؤوف، المصدر السابق، ص58.

[4]–أمين توفيق الطيبي، المرجع السابق، ص155.

ارتبطت بظرفيتها التاريخية؛ فكانت تزداد حدة وقت الأزمات السياسية والاقتصادية وتنعدم وقت الأمن والاستقرار إلاّ في حالات شاذة، ولعل ما زاد من انتشارها كذلك ضرب العملة خارج دار السكة بعيدا عن رقابة السلطان، وهي ما كانت تعرف بالنقود الخارجية[1]، ولهذه الأسباب كان من رأي أحد المحتسبين أن يتم التعامل بسكة واحدة "لأنّ اختلافها داعية إلى فساد النقد والزيادة في الصرف واختلاف الأحوال وخروجها عن عادتها..."[2].

ب-الاحتكار:

يمثل الاحتكار مظهرا من المظاهر المتنوعة للانحراف التي شهدها المجتمع الأندلسي خلال هذه الفترة؛ وإذا كان من المسلم به أنّ المنظومة الفقهية قد أجازت حرية النشاط الاقتصادي، كما أجازت كذلك حرية التنافس بين قوى السوق في الأطر الشرعية المسموح بها، بيد أنّ اجازتها تلك لم تحل دون انتشار حوادث للاحتكار والمضاربة في الأسعار، والتي كانت تحدث غالبا نتيجة قيام التجار أوالمنتجين بتخزين إنتاجهم ريثما يتحول سوق السعر من الرخص إلى الغلاء، أو في انتظار ندرته ليطرحوه بعد ذلك للبيع بأثمان مرتفعة محقيقن من وراء ذلك أرباحا طائلة.

تطالعنا المصادر التاريخية ببعض الإشارات التي تثبت لنا انتشار بعض موجات الغلاء وارتفاع الأسعار من فترة إلى أخرى، ففي الربع الأول من القرن السادس الهجري/ق12م اشتدت المجاعة والوباء بالنّاس في قرطبة، وكثر الموتى وبلغ مد القمح خمسة عشرة دينارا[3]، كما تضمنت أزجال ابن قزمان العديد من الإيماءات حول نقص القمح وغلائه في الأسواق الأندلسية[4]، وفي الفترة الانتقالية مابين المرابطين والموحدين،

---

[1]-محمد فتحة، المرجع السابق، ص، ص298-299.

[2]-**رسالة في الحسبة**، ص58.

[3]-ابن القطان، المصدر السابق، ص226.

[4]-**إصابة الأعراض**، ص106، زجل رقم 22، ص219، زجل رقم 67، ص255، زجل رقم80.

شهدت إشبيلية موجة غلاء سنة 543هـ/1148م، "بيعت فيها خبزة بدرهم ونصف، وبيع قدح القمح بستين وثلاثين درهما ونصف"[1].

والملاحظ على هذه المؤشرات الاقتصادية أنّ الاحتكار مس بالدرجة الأولى المواد الاستهلاكية الأساسية التي كان يقوم عليها معاش السكان خاصة مادة القمح، وذلك لعلم هؤلاء المحتكرين بحاجة النّاس إليها في أقواتهم مما يضطرهم إلى ابتياعها مهما غلا ثمنها؛ فكانت بذلك تجارة الحبوب تدر على هؤلاء التجار أرباحا طائلة، وهذا ما تفطن إليه ابن خلدون في تحليلاته السوسيو اقتصادية حينما ذهب للقول بأنّ المحتكرين للزرع يقومون بذلك لحاجة النّاس إلى الأقوات؛ فيضطرون مع غلاء أسعارها إلى بذل المال اضطرارا[2]، ولهذا السبب نبّه المحتسب إلى عدم بيع الحنطة ممن يعرف أنّه محتكر لأنّه ضرر بالنّاس وأكل لأموالهم بالباطل[3].

عرفت مسألة الاحتكار سجالا فقهيا دفع ببعض الفقهاء وفي مقدمتهم ابن رشد الجد إلى ضرورة التسعير في المواد الغذائية التي تضر بالنّاس في معاشهم في حالة ندرتها، وذلك بغية تفادي المضاربة في أسعارها أو احتكارها[4]. على أنّه من الضروري الإشارة إلى أنّ الاحتكار ورفع الأسعار والمضاربة قد مارستها الدولة كذلك عن طريق تدخلها في فرض ثمن معين على ما تشاء بيعه من أصناف السلع في وقتها المحدد قصد جني أرباح سريعة من غير مغرم ولا مكس؛ فيكون ذلك أشد وطأة وضررا على الرعية[5].

وإذا كان للمجاعات والقحوط دور في نقص المؤن وغلاء الأسعار وفق ما ذهب إليه أحد الباحثين الذي أرجعها إلى سببين أحدهما احتباس المطر، والآخر ظهور الفتن

---

[1]-ابن عذاري، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، قسم الموحدين**، تح، محمد إبراهيم الكتاني وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ص، ص38-39.

[2]-**المقدمة**، ص470.

[3]-ابن عبدون، المصدر السابق، ص42

[4]-ابن رشد الجد، المصدر السابق، ج1، ص، ص407-408.

[5]-ابن خلدون، المصدر السابق، ص332.

والحروب[1]،غير أنّه لا ينبغي أن نهمل ذكر دوافع أخرى هامة ارتبطت في مجملها بتأثيرات كمية العرض والطلب على البضائع والسلع المعروضة، ذلك أنّ الأسعار تتغير حسب الوفرة والندرة للمنتوج المطلوب؛ فمن المعلوم أنّ الطلب يكثر على المنتوج النادر أكثر مما يقوى على الموجود بوفرة، وبذلك يكون عامل الطلب والعرض عاملا هاما في تغير الأسعار[2].

ويضاف إلى هذه العوامل تلك الأعباء والتكاليف المالية المفروضة على السلع من المغارم والمكوس[3]، علاوة على ما كان يقوم به الجلاسون أيضا ممن فتحوا الدكاكين واتخذوا الدلالين؛ وشمل عملهم التربص بالتجار الغرباء الذين يحاولون شراء السلع؛ فيعمد هؤلاء الجلاسون في مثل هذه الحالة إلى زيادة السعر عليهم أكثر مما كان عليه، ليتقاسموا تلك الزيادة بينهم وبين الدلالين أو السماسرة، وقد نبّه المحتسب إليهم ومنعهم من دخول السوق نظرا لمضاربتهم في الأسعار وحصولهم على الربح عن طريق العمليات الربوية[4].

ومهما تعددت الدوافع التي كانت وراء انتشار ظاهرة الاحتكار في المجتمع، غير أنّها جسدت في الواقع انحراف في أخلاقيات التعامل الاقتصادي التي عملتالمنظومة الفقهية على تكريسها في خطابها الديني وضمن مؤساستها الكتابية، على أنّه من الضروري الإشارة إلى أنّ هذه المظاهر ما هي في الحقيقة إلاّ غيض من فيض من مختلف المظاهر التي تعكس لنا انحراف السلوك الاقتصادي، والتي تدرج أغلبها ضمن

1-عبد الهادي البياض، المرجع السابق، ص100.

2-عبد المجيد براهيمي، **العدالة الاجتماعية والتنمية في الاقتصاد الإسلامي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997، ص52.

3-سيد عبد المولى شوربجي، **الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون الأسعار والنقود، دراسة تحليلية**، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1989، ص17.

4-ابن عبدون، المصدر السابق، ص85/السقطي، المصدر السابق، ص58.

نطاق البيوع الفاسدة ذات الأنماط المتعددة التي يكون من العبث محاولة الإلمام بها جملة لا تفصيلا.

خلاصة القول أنّ ظاهرة الانحراف في المجتمع الأندلسي قد تشعبت مظاهرها وتباينت تجلياتها وتمثلاتها؛ فمن خلال تتبعنا لمختلف النصوص المصدرية التاريخية، والفقهية، والطبية، وحتى الأدبية وتفكيك خطاباتها وتحليلها، أمكننا القول أنّ استثمار هذه المصنفات قمين بأن يجعلنا نلم بتلك الجزئيات الدقيقة المتناثرة حول واقع هذه الظاهرة وتمثلاتها في المجتمع الأندلسي خلال عصري الطوائف والمرابطين وإعادة تركيبها ضمن كل متكامل، لنكتشف في الأخير أنّ سلوكات كالابتداع والزندقة، والبدع والممارسات الغيبية، والميوعة الأخلاقية، وكذا القضايا الجنائية والغش في البيوع والاحتكار، عدت كلها سلوكات انحرافية تم تأثيمها وتحريمها ضمن منطلقات سياسية فكرية وفقهية اجتماعية لها خلفياتها وأبعادها الخاصة.

الفصـــل الثالـــث:

أثر الانحراف على المجتمع الأندلسي: قراءة في النتائج والانعكاسات

1-التعدي على منظومة القيم الدينية والاجتماعية

2-انتشار تيار التصوف: الأثر والمظهر

أ-المسلك التعبدي

ب-مسلك التقشف والزهد في الدنيا

ج-المسلك الأخلاقي

3-ظاهرة الانحراف والمنتوج الثقافي: التأثير والتأثر

أ-الانحراف في الإنتاج التاريخي: "المؤرخ ابن حيّان نموذجا"

ب-الانحراف والأدب الأندلسي

ب/1-الأدب النخبوي: الشعر الفصيح

ب/2-الأدب الشعبوي

ب/2/1-الموشحات والأزجال

ب/2/2-الأمثال الشعبية

4-أثر الانحراف في سقوط الأندلس: إرهاصات أولية

إنّ محاولتنا تشخيص ظاهرة الانحراف في المجتمع الأندلسي، فرضت علينا بعد تأصيل مفهومها وتتبعنا لأسباب حدوثها ولمختلف مظاهرها وتمثلاتها أن نعرّج أيضا على آثارها وانعكاساتها، بالنظر إلى تأثيراتها المتباينة على المستوى الاجتماعي والثقافي والسياسي، وهو ما نصبو إليه في هذا الفصل من خلال البحث والتنقيب في مختلف المدونات التي قد تشتمل على بعض النّصيات والأخبار التي من شأنها أن تجلي لنا تلك الآثار والانعكاسات، وانطلاقا أيضا من طرح هذا السؤال الجوهري، كيف أثرت ظاهرة الانحراف في القيم الاجتماعية والدينية، والممارسات السياسية، وكذا الأشكال والأنساق الثقافية في المجتمع الأندلسي وقتئذ؟.

1-التعدي على منظومة القيم الدينية والاجتماعية:

سبق الحديث أنّ البحث في المنظومة القيمية للمجتمعات الوسيطية عامة والمجتمع الأندلسي على وجه الخصوص تكتنفه صعوبات جمة، لعل أقلها الانزلاق إلى إطلاق أحكام معيارية أخلاقية من جهة، وترجع صعوبة دراستها من جهة ثانية إلى طبيعة هذه القيم المرتبطة أساسا بالجانب الوجداني والنفسي؛ فيكون من الصعب الوقوف عليها، ما لم يتم إحالتها إلى واقع سلوكي ملموس، ناهيك عن الغموض الذي يلف مفهومها لكونها تقع على أرض مشتركة بين مجموعة من العلوم والمعارف الإنسانية المختلفة[1].

مع ما تفرضه هذه الدراسة من محاذير منهجية وصعوبات معرفية؛ إلاّ أنّنا إرتأينا البحث فيها؛ ذلك أنّ الناظر في التراث الأندلسي خلال عصري الطوائف والمرابطين يدرك أنّ أهل العصر قد أبدعوا في إنتاج خطابات وكتابات تعمل على التأسيس والتقعيد لمنظومة قيمية وصفا ورصدا، وبالنظر كذلك إلى طبيعة الانحراف بوصفه حالة من الخروج عن الأطر المرجعية التي نظّمها المجتمع الأندلسي وعقلّنها في نسق قيمي محدد، مما يفرض علينا ضرورة الإلتفات إلى دراسة تأثيراته المختلفة على هذا النسق.

---

[1]-عماد عبد الغني، **سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006، ص139.

لا مراء من القول أنّ القيم تكتسي مكانة هامة في البناء الأخلاقي والتماسك الاجتماعي؛ إذ تعد مستودعا لمجموعة من القواعد المثالية التي يعني إلتزامها دقة التسيير والتنظيم للمجتمع ولمختلف علائقه وتفاعلاته، ولكونها تجسد أيضا الإطار المرجعي للسلوك الفردي والجماعي؛ إذ تتضمن تصورا لما هو مرغوب فيه ومرغوب عنه.

يجدر بنا الإشارة إلى أنّ مختلف القيم التي تبنّاها المجتمع الأندلسي تعد في الأصل نماذج أخلاقية دعا إليها الإسلام واستثمرتها الجماعة في نظم خاصة من عادات، وتقاليد، وأعراف؛ فتحولت بذلك إلى قواعد صارمة للسلوك لا تقبل المراجعة في جانبها الديني والاجتماعي[1]، كقيم الورع والتقوى والعفة، والخوف من العار، والحياء والحشمة، والكرم والجود، والإستعلاء بالنسب، وتمجيد الذكورة، وغيرها من القيم الأخرى[2]؛ فالتقوى مثلا، وهي مفهوم واسع يستوعب كل النشاط الإنساني أخلاقا وسلوكا، وتعني الإمتناع عن فعل القبيح بدافع نفسي ردعي يسعى لمقت الرذيلة والتحلي بالفضيلة والخلق الكريم[3]، لا ترتبط أهميتها بالجانب التعبدي فقط، وإنّما ترتبط بالجانب الاجتماعي أيضا مما يجعلها فعلا أخلاقيا مكلفا، وسلوكا اجتماعيا إلزاميا غايته تفعيل الفضيلة وذم الرذيلة في المجتمع.

يكشف لنا واقع بعض النصوص التاريخية والأدبية التي عمدت إلى تصوير أخلاقيات أهل الأندلس خلال عصري الطوائف والمرابطين عن الحالة التي طغى فيها الانكباب على المحرمات بشكل كبير خلال هذه الفترة التاريخية على حساب قيمة التقوى التي تراجعت أهميتها بوصفها قاعدة إيمانية صلبة ينطلق منها السلوك الأخلاقي المثالي؛

---

[1]-عبد الغني عماد، المرجع السابق، ص140.

[2]-بوتشيش، **المغرب**، ص119.

[3]-يوسف شحدة الكحلوت، **الأخلاق الإسلامية في الشعر الأندلسي عصر ملوك الطوائف**، د.ذ.ن، د.ذ. ب، 2010، ص136.

وبوصفها رادع داخلي تجاه المعاصي والرذائل[1]، وفق ما ذهب إليه الشاعر أبي إسحاق الإلبيري(ت460هـ/1067م)، حينما أشاد بدورها في التطهير من المعاصي بقوله[2]:

إِنَّ المَعَاصِي لاَ تُقِيمُ بِمَنْزِلٍ   إلاَّ لِتَجْعَلَ مِنْهُ قَاعًا صَفْصَفَا
وَلَوْ أَنِّنِي دَاوَيْتُ مَعْطَبَ دَائِهَا   بِمَرَاهِمِ التَقْوَى لَوَافَقْتُ الشّفَا

لا نشك أنّ تراجع هذه القيمة في المجتمع أدى بطريقة أو بأخرى إلى الاستخفاف بقيم الدين وشعائره من دون الامتثال لأي زاجر أو رادع أخلاقي؛ فإذا كان حلول شهر رمضان يمثل فرصة مناسبة للتطهير والاستقامة وتجديد التقوى والإيمان؛ فإنّ بعض الأندلسيين كانوا يتأسفون لحلوله ويفرحون لانقضائه من أجل العودة إلى مجونهم وخلاعتهم؛ فنجد منهم من جاهر بذلك دون مراعاة منه للومة لائم؛ وهو ما نلمحه في نظم لأبي جعفر أحمد بن طلحة الوزير الكاتب*، الشهير بالمجون والخلاعة في الأندلس[3]، وبالمثل يبتهج ابن قزمان لانقضاء شهر الصيام من أجل العودة إلى خلاعته وتهتكه في تحد ساخر للقيم الدينية والاجتماعية إلى حد ذهابه بالقول في أحد أزجاله بضرورة إرضاء إبليس شيخ السوء الذي ينبغي أن يؤدي له بعض الحقوق[4].

---

[1]-يوسف شحدة الكحلوت، المرجع السابق، ص141.

[2]-**ديوان أبي إسحاق الإلبيري**، تح، شر، محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1991، ص52.

*-أحمد بن محمد بن طلحة يكنى أبا جعفر ويعرف بابن طلحة(ت631هـ/1233م)، من أهل جزيرة شقر من بيت مشهور من عمل بلنسية، كتب عن ولاة الأمر من عبد المؤمن، ثم استكتب لابن هود، حدثت له محنة انتهت بمقتله في السنة المذكورة، ابن الخطيب، **الإحاطة**، ج1، ص، ص235-239.

[3]- المقري، **نفح الطيب**، ج3، ص، ص309-310، يقول في ذلك:

يَقُولُ أَخُو الفُضُولِ وَقَدْ رَأَنَا   عَلَى الإِيمَانِ يَغْلُبُنَا المُجُونُ
أَتَنْتَهِكُونَ شَهْرَ الصَّوْمِ هَلاَّ   حَمَاهُ مِنْكُمْ عَقْلٌ وَدِينُ
فَقُلْتُ اصْحَب سِوَانَا نَحْنُ قَوْمٌ   زَنَادِقَةٌ مَذَاهِبُنَا فُنُونُ
نَدِينُ بِكُلِ دِينٍ غَيْرَ دِينِ الرِ   عَاعِ فَمَا بِهِ أَبَدًا نَدِينُ
بِحَيِّ الصَّبُوحِ الدَّهْرَ نَدْعُو   وَإبْلِيسَ يَقُول لَنَا آَمِينَا
فَيَا شَهْرَ الصِّيَامِ إِلَيْكَ عَنَّا   إِلَيْكَ فَفِيكَ أَكْفَرُ مَا نَكُونُ

[4]-**إصابة الأغراض**، ص370، زجل رقم 119، ص405، ص136.

أولى المجتمع الأندلسي اهتماما بالغا بهذه القيمة –التي تتقاطع مع قيمة العفة لأنّ كليهما تدعوان إلى التحلي بالفضلية وتزكيتها في المجتمع –[1]؛ فكانت من أهم قيم التربية والتنشئة التي تُلقَّن للناشئة وترسخ فيهم؛ فهذا أبو الوليد الباجي في معرض وصيته لإبنيه يذّكرهما بتدين أسرته وأجداده، وعفافهم، وتصاونهم[2]. يبرز لنا هذا النص الأهمية القصوى التي حظيت بها هذه القيمة الأخلاقية في المجتمع باعتبارها مؤشرا هاما يدل على صلاح الفرد، وتثمينه للأخلاقيات السائدة والمعمول بها في مجتمعه، إن لم نقل مؤشرا هاما على الوجاهة في ظل مجتمع كانت له مسوغاته الدينية والاجتماعية الخاصة به في تحديد قيمه وبناه الرمزية.

ونجد فيما يرويه ابن حزم عن أحد الزهاد والمتعبدين الذي تغيرت أحواله من العفاف والتنسك إلى الإقبال على المعاصي وإتباع المجون، الأمر الذي جعله يسقط من أعين النّاس بعدما كان مقصدا للعلماء والفضلاء[3]، تأكيدا وإثباتا على ما ذهبنا إليه في حديثنا عن الأهمية التي حظيت بها العفة في المتخيل الأندلسي.

ومن القرائن التي تنهض دليلا قويا على أهمية العفة في المجتمع، أنّها عدت شرطا أخلاقيا أساسيا ينبغي توفره في متولي مختلف المناصب الشرعية والإدارية، وحسبنا دليلا في ذلك أنّ شرط العفة يتكرر في أكثر من موضع في كتب الأحكام والحسبة التي كانت ترى أنّه من الضروري أن يكون الحاكم رجلا عفيفا[4]، وأن يتحلى صاحب المدينة

---

[1]–**تلخيص السياسة لأفلاطون (محاورة الجمهورية)**، نقله إلى العربية، حسين مجيد العبيد، وفاطمة كاظم الذهبي، دار الطليعة للنشر، بيروت، ط1، 1992، ص118/ محسن محمد عطوي، **الجنس في التصور الإسلامي**، دار المعارف، مصر، د.ت، ص96.

[2]–**وصية الباجي**، ص37.

[3]–**طوق الحمامة**، ص277.

[4]–**رسالة في القضاء والحسبة**، ص11

كذلك بهذا الخلق الكريم، ولم يستثن ابن عبدون كل من السجّان، والمحتسب، والمؤدب من هذا الشرط الأخلاقي[1].

ولئن كانت العفة مطلبا أساسيا يجب أن يتوفر في الرجل؛ فمن المؤكد أنّ ضرورتها الإلزامية لم تقتصر على الرجل لوحده، وإنّما شملت المرأة كذلك، والظاهر أنّ عفة المرأة ارتبطت في المتخيل الأندلسي بالبكورة أو العذرية؛ فلا تكون المرأة عفيفة إلاّ إذا عف فرجها، ولا غرو أن تضطلع البكورة بأهمية كبرى في النسق القيمي؛ إذ يغدو بفضلها هذا الجسد حاملا لشرف الأسرة والصائن لكرامتها وأي مساس له هو بالضرورة مساسا لشرفها وانتهاكا لحرمتها[2]، لذلك تكررت مسائل المرأة البكر في النوازل[3].

لا نستغرب من وضعها ضمن شروط الزواج التي ينبغي ذكرها في عقود القران[4]، كما لا نستغرب من وجود عقود خاصة لفقد العذرية لسبب من الأسباب غير الفض أو الغصب كالسقوط مثلا أو الوثبة[5]، يسعى الأب لتوثيقها خوفا من العار والفضيحة، مكرسا بذلك وجوده لحفظها والحرص على سلوكها وشرفها المقترن بالحفاظ على شرفه وكرامته وعرضه، مما يعطينا انطباعا عن أهميتها في شبكة العلاقات الأسرية وفي المجتمع بشكل عام، أين أضحت البكورة تجسد أكثر القيم حساسية وسموا في المعتقد الشعبي ألا وهي قيمة الشرف والعرض[6]، وبالرغم من هذا الحرص الشديد على صيانة الشرف وحفظه، غير أنّ بعض أمثال العامة تشير وبوضوح إلى استشراء ظاهرة الزنا في الوسط

[1]-ابن عبدون، المصدر السابق، ص، ص16، 19، 20، 25.

[2]-رقية بن خيرة، **الجسد الأنثوي**، ص183.

[3]-المالقي، المصدر السابق، ص399.

[4]-أبو إسحاق الغرناطي، المصدر السابق، ص17.

[5]-تكون صيغة العقد على النحو التالي: "أشهد فلان بن فلان الفلاني أنّه كان من قضاء الله تعالى بقدره على ابنته فلانة البكر الصغيرة وولاية نظره إن سقطت من درج وسلم أو دكان؛ فسقطت عذرتها؛ فأشاع أبوها المذكور ذلك، يشيع ذلك ويفشو عند الجيران ويدفع عنها بذلك العار النّازل بها، ولئلا يظن بها عند بلوغها غير ما حدث بها مما ذكر فيأثم الظنّ وتلحقها هي من ذلك عضاضة"، الجزيري علي بن يحي، المصدر السابق، ص79.

[6]-مصطفى حجازي، المرجع السابق، ص224.

النسوي الأندلسي، نتيجة الحرية التّي تمتعنّ بها مما جعلهنّ أحيانا يقعنّ في بعض المنكرات والمحظورات الشرعية، وربما أصبحت البكر بعد مقارفتها للزنا حُبلى، لذلك قالت العامة في سخرية وتهكم" **عَزْبَة قَرِيبَةُ العَهْدِ بِالنْفَاسْ**"[1].

وإذا كانت العفة في معناها العام تقتضي عفة الفرج والبطن وفق ما نصت عليه الآيات القرآنية لقوله تعالى: ﴿وَلْيَسْتَعْفِفْ الَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ نِكَاحًا﴾[*]، وفي مثل قوله: ﴿يَحْسَبُهُمْ الجَاهِلُ أَغْنِيَاءُ مِن التَّعَفُّفِ﴾[**]؛ فإنّ قيم الترف والبذخ التي سادت في المجتمع نتيجة الحضارة التي مست الجوانب المادية من الحياة الاجتماعية، دفعت بالفرد الأندلسي للنزوع إلى المتع، والتهافت على الشهوات، والإقبال على الملذات؛ فانطبق عليهم قول أحدهم:"...لم يكن علم عن الحرام يردعهم، ولا زهد عن الرغبة يصدهم..."[2]، ولا أدل على ذلك من حياة الملوك والأمراء الذين غصت قصورهم بأصناف تلك المتع من الرقيق والجواري اللائي أذكين المتع الجسدية؛ فأضحى إقتناؤهنّ قاسما مشتركا بين هؤلاء، ولا غرو أن تنتشر في المجتمع نتيجة ذلك بعض الانحرافات السلوكية التي فصلنا فيها سابقا.

وبالموازاة أفرزت طبيعة الحياة المترفة فئة من المجّان الذين انتهجوا سلوكا مفارقا للواقع الاجتماعي كالشعراء الزنادقة، وخارجا عما اقتضته الأعراف والعادات والتقاليد، بحيث تجلى ذلك في سخريتهم من القيم الدينية والاجتماعية بأسلوب تهكمي وهزلي طريف يكفل لهم الانعتاق من ربقة المحرمات والرقابة الأخلاقية، وإذا ما عدنا للدلالة اللغوية للفعل مجن، لوجدناها تعني" مجن الشيء يمجن مجونا؛ إذا صلب وغلظ، ومنها اشتقاق

---

[1]-الزجالي، المصدر السابق، ج2، ص 132، رقم المثل 852.

[*]- سورة النور، الآية 33.

[**]-سورة البقرة، الآية 273.

[2]-ابن عربي محي الدين، **شرح رسالة روح القدس في محاربة النفس**، جمع، محمود محمود الغراب، مطبعة نضر، د.ذ.ب، ط2، 1985، ص16.

الماجن لصلابة وجهه وقله استحيائه"[1]، وفي تاج الصحاح، يقتضي معنى المجون" ألاّ يبالي الإنسان بما صنع"[2]، وبالتالي فإنّ الماجن من المنظور اللغوي والاجتماعي هو:" الذي يرتكب المقابح المردية، والفضائح المخزية، ولا يمضّه عذل عاذل ولا تقريع من يقرعه"[3]، ووفق هذا التعريف يعد سلوك المجون منافيا لقيمة الحياء التي تعني في عرف المجتمع الرغبة عن فعل شيء ما ثم الامتناع عنه حياء، أي خوفا من التأنيب والملامة على مخالفة ما تعارف النّاس عليه[4].

وبالرغم من تعدد الأساليب والأشكال التي تعكس لنا غياب قيم الحياء والحشمة في المجتمع ولا سيما ما تضمنته كتب الحسبة من إشارات هامة في هذا الشأن؛ إلاّ أنّ أشعار المجون تعد خير دليل على استهتار المجتمع بهذه القيمة الخلقية؛ فكثيرا ما ذهب الشعراء إلى الجهر بالمعاصي؛ فتحدثوا في قصائدهم عن الأمور الجنسية وسهراتهم الخمرية، كما تضمنت قصائدهم الدعوة إلى اغتنام الفرص والإقبال على الملذات، ولكم ترددت في المصادر الأدبية ولدى جامعي المختارات الشعرية عبارات تنم عن مجونية أولئك الشعراء، كقول المقري عن أحدهم: "ومن مجونيته سامحه الله تعالى"[5]، أو مثل ما وصف به ابن بسام الشاعر ابن الأبّار[*]، وذلك حينما جعل من عبارة " ومن مجون ابن الأبّار"[6]، مقدمة استهل بها ذكر بعض المقتطفات من نظمه، ثم أردف معلقا عن أبياته

---

[1]-ابن منظور، المصدر السابق، ج13، ص400.

[2]-الجوهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تح، أحمد عبد الغفور العطّار، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1979، ج6، ص2200.

[3]-أحمد شايب، المرجع السابق، ص374.

[4]-محسن محمد عطوي، المرجع السابق، ص97.

[5]-**نفح الطيب**، ج4، ص148.

[*]-الشاعر أبو جعفر أحمد بن محمد الخولاني المعروف بابن الأبّار من شعراء إشبيلية، كان حيّا في حدود 430هـ/1038م، الضبي، المصدر السابق، ج1، ص207، رقم الترجمة 354/ الحميدي، المصدر السابق، ص115، رقم الترجمة 190.

[6]-**الذخيرة**، مج2، ق1، ص151.

تلك قائلا:" لقد ظرُف ابن الأبّار واستهتر ما شاء ندر، وأظّنه لو قدر على إبليس الذي تولى له نظم هذا السلك، لدب إليه، ووثب أيضا عليه"[1].

كان لطبيعة المجتمع الأندلسي الذي أعلى من القيم المادية الاستهلاكية، إذ انصبت جل صناعاته على المواد الاستهلاكية وإنتاج الكماليات الموجهة إلى السلطة والفئات العليا من المجتمع وفق ما تتطلبه الحياة الحضرية، وما يتناسب مع طابع الترف والدعة[2]، دور في ظهور بعض القيم الجديدة التي مهدت الطريق إلى بروز بعض الانحرافات والمفاسد الأخلاقية؛ فبات من الطبيعي أن تغلب الربا على تجارة بعضهم، بحيث طرحت معها مسائل عن كيفية التعامل مع أموال هؤلاء التجار المرابين[3].

ساد في المجتمع الأندلسي في وسطه الحضري قيم مغايرة أساسها السعي إلى الكسب المادي السريع عن طريق الغش في السلع واحتكارها، ونقص الذمة في البيع والشراء، وأخذ الجعل[4]، والسعي كذلك إلى تحقيق الربح بشتى الوسائل كما هو شأن بعض التجار، والسماسرة، والجلاسين[5]، وذلك بغية الوصول للرفاه الاجتماعي والاقتصادي دون الاهتمام بالقيم والفضائل، ولعل أدق وصف لهذه الحالة نجده لدى المتصوف محي الدين بن عربي الذي شخص لنا واقع عصره في صورة هي أقرب لعصري الطوائف والمرابطين بقوله: "زمان شر، قلت فيه لقمة الحلال، وكثر فيه الشره والكلب في قلوب النّاس؛ فلا بطن يشبع، ولا نفس تقنع، ولا عين تدمع، ولا دعاء يسمع"[6].

انتشرت في المجتمع كذلك قيما أخرى من قبيل التهافت على تكديس الأموال والتعلق بالأمور الدنيوية، ونجد مثال هذا لدى بعض فقهاء المالكية الذين كانوا على قدر

---

[1]-ابن بسام، المصدر السابق، مج2، ق1، ص151.

[2]-بوتشيش، **أثر الإقطاع**، ص، ص88-91.

[3]-ابن رشد الجد، المصدر السابق، ج1، ص، ص552-563.

[4]-ابن عبدون، المصدر السابق، ص60.

[5]-بوتشيش، **المغرب**، ص122.

[6]-**شرح رسالة**، ص118.

كبير من الجاه والثروة، حتّى أضحوا عرضة للهجاء بسبب استغلالهم لنفوذهم وجمعهم للمال بطرق غير مشروعة[1]، ومن النماذج التي تكشف لنا عن وجود خلل ما في المنظومة القيمية للمجتمع الأندلسي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11-12م)، سيادة الروح الانتهازية والوصولية، بحيث تكشف لنا أمثال العوام عن بعض الوسائل التي اتبعت من أجل قضاء الحوائج أو الوصول لغايات محددة كالرشوة مثلا، وفي ذلك تقول العامة:" **اِعْمَلْ الثَّرِيدْ، وَنَعْمَلَكْ مَا تْرِيدْ**"[2].

شاع في المجتمع كذلك الحسد وتدبير المكائد، وحلت النزعة الفردية محل النزعة الجماعية[3]، ولا يخفى علينا الأثر الذي قد يخلّفه مثل هذا النزوع على وحدة الجماعة وتماسكها؛ وفق ما ذهب إليه ابن رشد الحفيد حين بيّن لنا هذا الأثر بقوله:"...وليس هناك أكثر ضررا على وحدة المدينة من التحاسد والتباغض والتهالك والصراع على الثراء والمال مما يزعزع وحدة الجماعة "[4].

تجسد الانحرافات الجنسية التي شهدها المجتمع الأندلسي خلال فترة الدراسة تعدٍ صارخ على النسق القيمي الذي فرضته المنظومة الفقهية والتصورات الاجتماعية، قصد تنظيم الحياة الفردية والجماعية على حد سواء، كتقنين الغريزة الجنسية والحد من مداها ضمن إطار النكاح الشرعي لما فيه من تصريف للغرائز فيما يحله الشرع وإبقاء للنسل وإحصانا للأعراض.

اقترن الزواج في التمثلات الدينية والاجتماعية بالعفة؛ إذ لا يمكن الكف عمّا لا يحل من المحارم إلاّ بالزواج[5]. والراجح أنّ قدسية الزواج لا تعود لكونه إتصال جنسي

---

[1]-فوزي عيسى سعد، **الهجاء في الأدب الأندلسي**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع، الاسكندرية، ط1، 2007، ص115.

[2]-الزجالي، المصدر السابق، ج2، ص29، رقم المثل 108.

[3]-بوتشيش، **المغرب**، ص122/يوسف بنلمهدي، المرجع السابق، ص181.

[4]-ابن رشد الحفيد، **تلخيص**، ص120.

[5]-رقية بن خيرة، **الجسد الأنثوي**، ص183.

شرعي فقط، وإنّما تعود لكونه يجسد سلوكا معياريا يقتدى به، لذا ليس غريبا أن ينظر المجتمع الأندلسي إلى كل من تخلى عنه رغم مقدرته على ذلك بنظرة الإرتياب والشك في سلوكه الاجتماعي والأخلاقي[1].

ينطلق المجتمع الأندلسي في تنظيمه للعلاقات الجنسية من مبدأ أساسي يقتضي بأنّ هذه العلاقات، هي في الأصل علاقات اجتماعية ينبغي أن تخضع لرقابة النظام الاجتماعي وسلطته، وعليه فإنّ هذا النظام يستهجن أية ممارسة في هذا السياق تكون خارج إطار الزواج من قبيل الزنا، أو اللواط، أوالسحاق، لا لكونها طريقا منحرفا لتصريف الطاقة الجنسية، بل لكونها تشكل عدوانا على الفطرة البشرية في التآلف والزواج والسكنى كذلك[2].

لا شك أنّ ممارسة الجنس في غير وضعه الطبيعي تفضي بممارسيه إلى التنكر لمؤسسة الزواج والسخرية منها، ولعل هذا ما يوضحه لنا ابن قزمان في أحد أزجاله التي صرح فيها بإصراره على إتباع حياة اللهو والمجون، بل وكشف عن حبه للغلمان والرغبة في معاشرتهم والبقاء أعزبا دون زواج[3]، على أنّ العزوف عن الزواج جاء أيضا كنتيجة لانتشار الجواري في المجتمع؛ بحيث أدت إلى تغيير في عادات المجتمع وتقاليده؛ إذ يذكر لنا ابن عذاري أنّ كثرتهن في المجتمع الأندلسي أدت إلى زهد النّاس في الحرائر؛ فأصبح الرجل يمهر ابنته بدلا من أن يقبض هو مهرها، أو تقبضه هي[4].

إنّ المتصفح لمختلف الآثار السلبية التي قد تخلفها هذه الممارسات غير الشرعية على المجتمع الأندلسي، يلاحظ أنّها لا تقتصر على التعدي على الفطرة البشرية، أو التنكر لمؤسسات المجتمع ونظمه الخاصة فقط، وإنّما تشمل آثارا أخرى لعل أهمها

---

[1]-تقول العامة في ذلك:" عازب ومتفنق، ثلثي قطيم يفتى فيه"، الزجالي، المصدر السباق، ج2، ص379، رقم المثل 1664.

[2]-فتحي يكن، **الإسلام والجنس**، دار الشهاب، الجزائر، د.ت، ص45.

[3]-**إصابة الأغراض**، ص100، رقم الزجل21.

[4]-**البيان المغرب**، ج3، ص، ص 92، 93، 115.

المساس بالعلائق الاجتماعية، مثلما تحدثه الزنا من إختلاط الأنساب وإنهيار الأسر، ولا غرو أن يتشدد الخطاب الديني في تحريم الزنا تحريما قطعيا ضمن العديد من الآيات القرآنية التي تحدثت عن أحكامه وعقوبته[1].

تتعدى الزنا من المنظور الديني والاجتماعي على قيمة اجتماعية هامة، لطالما ثمّنها المجتمع الأندلسي وهي قيمة الإستعلاء بالنسب والاعتداد به؛ إذ تؤدي إلى قطع الأرحام والقضاء على النسل الضروري لعمارة الأرض، لذا اعتبرها الله عزوجل فسادا في الأرض لقوله تعالى:﴿ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ، أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَى أَبْصَارَهُمْ ﴾[*]. هذا وقد تفطن ابن خلدون من جهته إلى الأثر السلبي الذي قد تخلفه مثل هذه الممارسة غير الشرعية على العمران البشري بقوله: "... يفضي الزنا إلى فساد النّوع، إمّا بواسطة إختلاط الأنساب؛ فيجهل كل واحد إبنه إذ هو لغير رشده لأنّ المياه مختلطة في الأرحام؛ فتفقد الشفقة الطبيعية على البنين والقيام عليهم؛ فيهلكون ويؤدي ذلك إلى إنقطاع النّوع..."[2].

يكشف لنا هذا النص أنّ جريمة الزنا قد تتعدى آثارها الجانب الاجتماعي المتمثل في إختلاط الأنساب، إلى إحداث آثار نفسية وروحية من قبيل قطع الأرحام، وغياب أواصر الرحمة والمودة بين الأبناء وآبائهم.

اضطلع النسب كقيمة اجتماعية بأهمية كبرى في التمثلات الجماعية؛ حيث شكل وسيلة أساسية للتعرف على الروابط الأسرية، على أنّ أهميته تلك قد تزايدت في المجتمع باعتباره محددا هاما لهوية شخص ما ولوضعه القانوني والاجتماعي، ومجسدا أيضا لقيم أخلاقية ونفسية من قبيل تعظيم الفرد لنسبه الرفيع أو تحقير من لانسب له[3]، ولنتبين

---

[1]-أنظر سورة الإسراء، الآية 32، وسورة النور، الآيتين 1، 2.

[*]-سورة محمد، الآيتين 22، 23.

[2]-**المقدمة**، المصدر السابق، ص436.

[3]-أنظر ما قالته أمثال العامة في أولاد الزنا، الزجالي، المصدر السابق، ج2، ص131، المثل رقم 791.

أهميته يكفي أن نستشهد بما قاله ابن عبد البر القرطبي في فضله:" النسب هو التعارف، وسلّم التواصل به تتعاطف الأرحام الواشجة، وعليه تحافظ الأواصر القريبة "[1]، بل وذهب أبعد من ذلك حينما اعتبر أنّ كل إنسان لا يعرف نسبه، ليس من النّاس؛ فهو خارج عنهم[2]، وليس أدل على أهميته وضرورته الملّحة في المجتمع من وجود النّسابين الذين سعوا إلى حفظ الأنساب.

أفضى الزنا إلى إحداث تغيير في النسيج الاجتماعي؛ فوجود الزنا في المجتمع استلزم أيضا وجود أبناء السفاح الذين كانوا يولدون عادة من غير رغبة أو قصد؛ فيقع العدوان عليهم بالقتل[3]، وقد مر بنا سابقا كيف أنّ النساء الزانيات كنّ يقدمن على إسقاط ما في بطونهنّ أو قتل المولود خوفا من العار والفضيحة[4]. وفي موازاة ذلك ظهرت مسائل أخرى لا تقل أهمية عن مسألة الإجهاض وقتل المولود، كمسائل الملاعنة التي طرحت في النوازل الفقهية للفترة؛ إذ كثيرا ما ذهب الزوج إلى ملاعنة زوجته وانكار الولد، أو العزوف عن إلحاقه بنسبه لمجرد الشك في أنّ المولود ليس من صلبه[5].

ثمة إشكال اجتماعي آخر اعترض فقهاء الفترة يتعلق بالمسألة نفسها، ولكنّه يتخذ أبعادا قانونية واقتصادية، تلخص هذا الإشكال في أهلية أولاد الزنا القانونية في المجتمع وأحقيتهم في الميراث؛ وعلى ما يبدو أنّ هذا الإشكال أفرز جدلا فقهيا، اختلفت بشأنه أراء الفقهاء وتضاربت وجهات نظرهم؛ فكان رأي القاضي أبو المطرف المالقي بأنّ الإخوة من

---

[1]–**العقدالفريد، كتاب اليتيمة في النسب وفي فضائل العرب**، تح، مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983، ج3، ص265.

[2]–نفس المصدر، نفس الصفحة.

[3]–فتحي يكن، المرجع السابق، ص46.

[4]–ابن رشد الجد، المصدر السابق، ج2، ص 1243.

[5]–ابن ورد، المصدر السابق، ص131، رقم المسألة 76.

الزنا يتوارثون من الأم وينسبون إليها[1]، في حين ذهب القاضي ابن رشد للقول بأنّ ابن الزنا إذا ما علم والده ألحق به ويورث منه[2].

تأتي إذن أهمية تنظيم المجتمع الأندلسي للعلاقة الجنسية من حفاظها على توازنه وتماسكه، وعلى الرغم من تحديده للأطر الشرعية لهذه العلاقة؛ غير أنّ هذا التحديد لم يمنع من انتشار بعض الانحرافات التي نسفت جوهر الجنسانية الذي يقتضي أنّ أية علاقة طبيعية تكون بين جنسين مختلفين، أي بين الرجل والمرأة، وليس بين الرجل ونظيره الرجل، أو بين المرأة ونظيرتها المرأة.

لا يكشف انتشار اللواط في المجتمع الأندلسي عن وجود خلل ما في الفطرة الطبيعية التي خلقها الله سبحانه وتعالى، والقائمة على المشاكلة بين جنسين مختلفين (الرجل والمرأة)؛ وحسب، بل يكشف عن وجود خللا في القيم الدينية والاجتماعية التي ارتضاها هذا المجتمع وقنّنها في نسق محدد، فما من شك أنّ العزوف عن المخالف والميل نحو المثيل ما هو في الواقع إلاّ عزوفا عن النظام الذي أراده الله تعالى وتبناه المجتمع، وعن النظام الاجتماعي أيضا[3].

أعلى المجتمع الأندلسي من قيم الذكورة ومجدها في مختلف تصوراته وخطاباته، ونجد انعكاسا لهذا التمجيد لدى الأسر الأندلسية التي كثيرا ما فضلت المولود الذكر، ونجد كذلك صدى لهذا التمجيد في أمثالهم التي اعتبرت الأنثى عبئا حقيقيا[4]، وعليه إنّ أي سلوك قد يتعدى على هذه القيمة يقابل بالرفض والاستهجان، وهذا ما يفسر لنا سبب تشدد الخطاب الديني بشأن ممارسة اللواط لكونه يمثل في التصورات الدينية والاجتماعية

---

[1]-**الأحكام**، المصدر السابق، ص414.

[2]-**المسائل**، المصدر السابق، ج1، ص1016.

[3]-آمال قراعي، المرجع السابق، ص454.

[4]-تقول العامة في ذلك، **"مَنْ عَنْدُو وْلِيَةَ عَنْدُو بْلِيَة"**، الزجالي، المصدر السابق، ص291، رقم المثل 1254.

تهديدا لمصالح النظام الاجتماعي الإنساني؛ ولكونه يجسد تعديا على قيم الذكورة في المجتمع[1].

اعتبر وجود المخنث الذي يتشبه بالنساء في الخلق، وفي طريق حديثهنّ بترقيق العبارة، وكذا في مشيتهنّ بكسر الخطوة[2]، في المجتمع الأندلسي سلوكا يتعدى على قيم الذكورة في المجتمع، لكون المخنث من المنظور الاجتماعي رجلا ناقصا للذكورة، ذلك رجل اختار أن يفرط في صفاته وهيئته الذكورية الخالصة لصالح صفات أنثوية أقل قيمة منه[3].

إنّ تشدد المنظومة الفقهية بمسألة المخنثين ومحاولة حجبهم عن التفاعل الاجتماعي ونبذ صحبتهم والحذر منهم كما هو حال بعض المحتسبين الذين عمدوا إلى منعهم من حضور الولائم والمآتم[4]، لا يقتصر على كونهم يمثلون الفتنة والغواية التي لا تختلف عن فتنة المرأة وغوايتها طالما يعمد هؤلاء إلى التشبه بزينة النساء وتقليدهنّ، وإنّما تعود إلى اللبس الذي أفرزه هذا السلوك بأن أحدث اضطرابا في نظام العلامات الفاصلة بين الرجال والنساء، واستعصت بذلك المحافظة على الأحكام الخاصة بكل جنس، دون أن نهمل ما أفرزه هذا السلوك من ضعف القدرة على تثبيت دور كل جنس وصون منزلته في المجتمع، إذ كلما انتشر التشبه بين الجنسين في المجتمع، كلما إختل على إثره نظامه الجنسي[5].

وإذا كانت الخصائص الذكورية لا تكتمل لدى الرجل إلاّ بتوفر خاصية الغيرة التي تكفل له حماية أهله وصيانة عرضه وشرفه، وفق ما يقتضيه معنى الغيرة الذي يعني"

---

[1]-محسن محمد عطوي، المرجع السابق، ص453.

[2]-عبد الوهاب بوحديبة، **الإسلام والجنس**، تر، تع، هالة العوري، رياض الريس للكتب والتوزيع والنشر، بيروت، ط2، 2001، ص، ص77-78.

[3]-آمال قراعي، المرجع السابق، ص444.

[4]-السقطي، المصدر السابق، ص63.

[5]-آمال قراعي، المرجع السابق، ص445.

منع الحريم، وحماية الحوزة لأجل حفظ النّسل والنسب"[1]، فإنّ الديوث الذي لا يغار على أهله يعد في المتخيل الأندلسي سلوكا ينسف قيم الذكورة في المجتمع، لذا ليس غريبا أن تستهجن الجماعة هذا السلوك وأن تنظر إليه بنظرة السخرية والتحقير والإزدراء، وحسبنا أنّ العامة أطلقت عليه لقب القرّان استهجانا وازدراء، وضربت فيه العديد من الأمثلة التي تهكمت فيها عليه، وتندرت فيها بحسن ظنه وعدم شكه وغيرته[2].

يعطينا الفقيه الظاهري ابن حزم الذي تعجب من غياب الغيرة لدى بعض أفراد مجتمعه القرطبي صورة واقعية تعكس حقيقة نظرة المجمتع النخبوي إلى الرجل الديوث، وهذا ما يتضح لنا من وصفه لعبيد الله بن يحي الأزدي المعروف بالجزيري الذي قال فيه: " رضي بإهمال داره وإباحة حريمه والتعريض بأهله"؛ فكان سلوكه هذا مدعاة لسخرية الفقيه ابن حزم وتهكمه عليه في أحد أبياته[3].

يجسد سلوك السحاق كذلك خرقا للنظام الطبيعي والاجتماعي، ذلك أنّ إقدام المرأة على حب المثيلة من بنات جنسها هو خرقا لوضعها الطبيعي القائم على إذعانها لزوجها، وتحريفا لوظيفة جسدها المنحصر في الإنجاب؛ فالمرأة المحمودة من الجانب الفقهي والاجتماعي في المتخيل والأندلسي، هي تلك المرأة التي تلتزم بيتها وتخضع لشروط مؤسسة الزواج وتصورات المجتمع؛ فخير النساء الولود الودود[4]، ولا غرو إذن أن تُشيد بعض الكتب المؤلفة في أدب النساء بالمرأة الصالحة، وأن تعلي أيضا من منزلتها في المجتمع بالإستناد على الأحاديث النبوية الشريفة والمرجعية الدينية الفقهية[5].

---

[1]–الفاسي الحسن بن محمد الوزان، **وصف افريقيا**، تر، محمد حجي، ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1983، ج2، ص263.

[2]–الزجالي، المصدر السابق، ج2، ص63، رقم المثل 256، ص289، رقم المثل 1249، ص399، رقم المثل 1539.

[3]–**طوق الحمامة**، المصدر السابق، ص، ص 279–280.

[4]–هيثم سرحان، المرجع السابق، ص153.

[5]–ابن حبيب، المصدر السابق، ص161.

تتعدى المرأة المساحقة في التصور الديني والاجتماعي عامة والأندلسي خاصة على النظام الرمزي وتزعزع تصوراته الخاصة بالذكورة والأنوثة، فالسحاق يمثل نمطا سلوكيا مضادا للتنشئة الاجتماعية التي تجعل من المرأة باعتبارها فردا اجتماعيا فاعلا تذعن لسلطة المجتمع وتتقبل كل القيم السائدة فيه[1]. وعلى العموم إنّ الميل للمثيل سواء شمل هذا الميل العلاقة الذكورية أو النسوية يعكس في الحقيقة الرغبة في الإنفلات من قبضة الجماعة والنزوع إلى الفردية التي تمتعضها التمثلات الجماعية، وترى فيها انتفاء للعلاقات التبادلية بين الأفراد في إطارها الجماعي.

يتضح أنّ مختلف النماذج التي حاولنا أن نتتبعها في هذا المبحث بالوصف والتحليل، تعد في الواقع انعكاسا أمينا لما أحدثته ظاهرة الانحراف من تغيرات على النسق القيمي، بحيث توارت بعض القيم كالتقوى والعفة والحياء تحت جنح المجون والتهتك، وغلبت سلوكات اجتماعية أخرى، مثل حب المثيل من الرجل أو المرأة، والتخنيث، وعدم الغيرة، وكذا الغش والاحتكار، ونقص الذمة في البيع على المشهد الأخلاقي والاجتماعي في أندلس الطوائف والمرابطين، على أنّ أثر هذه الظاهرة في السلوك الاجتماعي لا يقتصر على هذه النماذج فقط، وإنّما يشمل أيضا بعض الأنماط السلوكية الأخرى، لعل أهمها سلوك التصوف كما سنرى في المبحث التالي.

3-انتشار تيار التصوف: الأثر والمظهر

لم يكن توجهنا لقراءة مختلف النتائج والانعكاسات التي أفرزتها ظاهرة الانحراف في المجتمع الأندلسي ليهمش أثرها في انتشار تيار التصوف بوصفه ظاهرة اجتماعية بارزة ذات ارتباط وثيق الصلة بالواقع الاجتماعي وأوضاعه التاريخية، وغني عن القول بأنّ هذا الموضوع لا يزال يكتنفه الغموض بشأن مسألة التحقيب التاريخي لنشأته وتطوره، وطبيعة الأسباب والتيارات الفاعلة التي وجهت نشأته وانتشاره في سياقه التاريخي آنذاك؛

[1]-أمال قراعي، المرجع السابق، ص، ص460-463.

وننبه أنّنا لا نطمح هنا إلى البحث في كل القضايا الخاصة بالتصوف، وإنّما نروم فقط الوقوف على مختلف البناءات النظرية الخاصة بجزئية النشأة والعوامل المؤثرة فيها وفق ما تقتضيه مستلزمات البحث التاريخي، وحتّى يتسنى لنا بناء فرضيتنا على جانب من المقارنة والتحليل.

يذهب الباحث أنخل بالنثيا للقول بأنّ التصوف هو امتداد واستمرار لمدرسة ابن مسرة(ت319هـ/931م)[1]، وهو الرأي الذي يؤيده أيضا كل من الباحثين فينسنت لاجاردير VincentLagardère[2]، وأورفوا دومينيك UrvoyDominique[3]، بينما نجد أنّ العديد من الباحثين والدارسين يرجعون نشأة التصوف وانتشاره إلى أواخر العهد المرابطي، وذلك حين تجذرت الأزمة في مختلف ميادين الحياة العامة السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والفكرية[4].

وعلى غرار هؤلاء يؤكد الباحث محمد الشريف على أهمية تأثيرات تيار الزهد في ظهور التصوف، ذلك أنّ الزهد جسد في نظره رصيدا تاريخيا سبق هذه الفترة ومهد لها؛ فازدهار التصوف واكتساحه للنسيج الاجتماعي في الأندلس خلال القرن السادس الهجري/ق12م، وجد جذوره في الحضور المستمر للميولات الزهدية بالأندلس ولإزدهار مؤلفات الزهد والرقائق بها[5]، وبفضل مجهودات ثلة من العلماء الذين وصفوا بالصلاح

---

[1]–**تاريخ الفكر**، المرجع السابق، ص371.

[2]–**"La Tariqa et révoulte des Muridun en 539h/1144 en Andalus",** revue de l'occident Musulman et la méditerranée, n35, 1983, p157.

[3]–**"Une étude sociologique des mouvements religieux dans L'Espagne musulmane de la chute du califat au milieu de XIII siécle**‹ in mélanges de la casa de vélàquez , tome 8, 1972, p,p 272-275.

[4]–بوتشيش، **المغرب**، المرجع السابق، ص، ص126–128/ مصطفى بنسباع، **السلطة بين التسنن والتشيع والتصوف ما بين عصري المرابطين والموحدين**، تق، امحمد بنعبود، منشورات الجمعية المغربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الملك السعدي، تطوان، ط1، 1999، 89–90/ محمد القبلي، **مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط**، دار توقبال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1987، ص26.

[5]–التميمي أبو عبد الله محمد، **المستفاد من مناقب العبّاد بمدينة فاس وما يليها من البلاد**، تح، محمد الشريف، **القسم الأول، الدراسة**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة الأطاريح الجامعية(4)، جامعة عبد المالك

والورع والزهد[1]، أولئك الذين كان اهتمامهم بأصول الدين مقترنا بالتصوف في محاولة منهم لاستيعابه وإدماجه داخل نسق الإسلام السني[2]، ولا غرو أن نقرأ في المظان التراجمية عن ثلة من المتصوفة الذين ينتسبون إلى القرن الخامس الهجري/ق11م؛ فعلي سبيل المثال لا الحصر نجد منهم المتصوف عطية بن سعيد بن عبد الله أبا محمد(ت430هـ/1038م) الذي قال فيه ابن بشكوال:" كان يتقلد مذهب الصوفية"[3]، وهذا ما يجعلنا نقر بأنّ البواكير الأولى للتصوف تعود إلى فترة سابقة للفترة المرابطية، ولكنّه ازداد انتشار واكتسح النسيج الاجتماعي في عصر المرابطين ضمن ظرفية تاريخية خاصة.

إنّ التناقضات التي شهدها المجتمع الأندلسي في جوانبه الداخلية قد أثرت عليه بشكل أو بآخر؛ إذ لا مناص أن يكون للتفاوت الطبقي أثره في وجود طبقة من المعدمين والفقراء المتذمرين التي لم تجد غير المتصوفة للالتفات حولهم، كما كان لانتشار مظاهر الترف والبذخ في الوسط الفقهي أثره المباشر في تراجع أخلاقيات الخاصة والعامة؛ بحيث أهمل هؤلاء الكثير منهم قواعد الدين وسلوكه القويم[4]، ناهيك عما شهده هذا المجتمع من أزمة أخلاقية عصفت بالقيم الدينية والاجتماعية نتيجة انتشار التفسخ والإنحلال، وكذا انتشار المفاسد والمنكرات والبدع.

السعدي، تطوان، 2002، ص23، ونذكر من تلك الكتب، كتب الزاهد عبد الله بن الصفار (ت429هـ/1037م)، " التسلي عن الدنيا بتأميل خير الآخرة"، و"كتابه فضائل السير في الزهد"، وكتابه" فضائل المتهجدين"، و" دعاء الصالحين"، وغيرها من التواليف المليحة المفيدة، القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، المصدر السابق، ج8، ص، ص18-19/ ابن بشكوال، **الصلة**، ج3، ص982، رقم الترجمة1524.

[1]-نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر، أبي مروان عبيد الله بن محمد بن مالك(ت460هـ/1067م) الذي عرف بالورع والعفة، وأبي عبد الله بن محمد المعيطي(ت469هـ/1076م)، الذي اشتهر هو الآخر بالخير والفضل والدين، ابن بشكوال، المصدر السابق، ج2، ص458، رقم الترجمة، 677، ص431، رقم الترجمة 628.

[2]-محمد الشريف، المرجع السابق، ص23.

[3]-**الصلة**، المصدر السابق، ج2، ص، ص651-652، رقم الترجمة 790.

[4]-عبيد بوداود، **التّصوف في المغرب الأوسط خلال العهد الزياني(633-962هـ/1235-1556م)، دراسة في التاريخ الاجتماعي والثقافي والديني**، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015، ج1، ص72.

لا تعوزنا في الواقع القرائن التي تعيننا في إثبات هذا الارتباط الجدلي بين تأثير ظاهرة الانحراف السلوكي وظهور التصوف في المجتمع الأندلسي؛ فالمتصوف أبي بكر ابن العربي يشير في كتابه سراج المريدين إلى أنّ الخطب قد عظم في زمانه مما دفعه إلى الانفراد عن الخلق والاكتفاء بالرب[1]. أمّا في مؤلفه العواصم من القواصم؛ فقد كشف عن مجموعة من القواصم التي قصمت مجتمعه نتيجة إتباع النّاس للباطل؛ فجاء كتابه هذا" للتمييز بين هذا الإزدواج وتبيين ما فيه من قواصم المكر والاستدراج وعواصم الإنفاذ والإخراج" على حد قوله[2]، وإن كان في الحقيقة مؤلفه هذا لا يشمل المنكرات والانحرافات التي عرفها مجتمعه وحسب، بل ويشمل ما عرفه تيار التصوف في حد ذاته من أباطيل انتشرت بين مريديه وأتباعه.

ينحى ابن عبدون هو الآخر باللائمة على مجتمعه، فيرمي أهله بالفساد متتبعا في رسالته كل مواطن خللهم وقصورهم في صورة سلبية منفرة تثير الكثير من الإحباط النفسي، حتّى أنّه ذهب للقول في وصف حالتهم تلك بأنّها لا تصلح إلاّ بدعوة نبي[3]، ويشارك القاضي أبي عبد الله محمد الوحيدي(ت542هـ/1147م) ابن عبدون رأيه في وصف حالة مجتمعه بلهجة هي الأخرى أقرب إلى الإحباط النفسي واليأس من الخلاص بقوله:"...وبالجملة فإنّما هو دهر ملامات وشؤوم وابتداء عورة ولدود وخصوم"[4].

شارك هذان الفقيهان أيضا العديد من الشعراء الذين وصفوا فساد المجتمع وإنحلاله، فصوروا في أشعارهم أخلاق أهله وطبائعه التي لم تخرج عن شيوع الكثير من

---

[1]-نقلا عن عصمت دندش، **أضواء**، المرجع السابق، مقال " **ارتسامات حول التصوف في عهد المرابطين**"، ص47.

[2]-**العواصم من القواصم**، تح، عمار طالبي، مكتبة دار التراث، القاهرة، د.ت، ص9.

[3]-**رسالة في الحسبة**، المصدر السابق، ص60.

[4]-النباهي، المصدر السابق، ص105.

الرذائل والآفات الأخلاقية بين ظهرانيهم، بهجاء لاذع كان نتيجة حتمية لموجة السخط والنقد الاجتماعي التي تعالت في ذلك العصر[1].

وحتى ندرك أكثر تأثير ظاهرة الانحراف على التصوف في منحاه السلوكي علينا أن نبحث في الأنماط السلوكية لهؤلاء المتصوفة على الرغم من اختلاف تيارات التصوف وفروعها التي ينتمون إليها سواء أكان ذلك تصوفا سنيا أم فلسفيا، ولكونها تجسد نسقا سلوكيا عاما عبّر عن آراء ومواقف فئة اجتماعية اشتركت في خصائص ومقومات محددة، وذلك من خلال ثلاثة محاور أساسية وهي: المسلك التعبدي، مسلك التقشف والزهد في الدنيا، وأخيرا المسلك الأخلاقي.

أ-المسلك التعبدي:

أدرك المتصوفة أنّ ما أصاب المجتمع من انحرافات أخلاقية مرده إلى الحياد عن النهج القويم والانحراف عن سمت الشريعة وتعاليمها، لذا عمد هؤلاء إلى البحث عن الخلاص منها عن طريق الإنفراد عن الخلق والتقرب من الله؛ فبادروا إلى الاعتكاف على العبادة والانقطاع إليها وفق ما يقتضيه معنى التصوف[2]، لذا نلاحظ أن المسلك التعبدي قد غلب على أكثر متصوفة القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11-12م)، فهذا محمد بن عبد الملك بن موسى المعروف بابن أبي جمرة(ت520هـ/1126م) غلب عليه الانزواء والعبادة[3]، وغلب كذلك على أحمد بن معد أبو العباس التجيبي(ت551هـ/1156م)

---

[1]-أنظر في ذلك الأبيات التي قالها أبي جزيرة محفوظ بن مرعي الشرفي التي يعرض فيها بقوم ألفوا على ارتكاب الفواحش دون مراعاة لدين أو حرمة، أو تلك الأبيات الي أشار فيها الأعمى المخزومي إلى استشراء ظاهرة الزنا في المجتمع، ابن صفوان أبو بحر، المصدر السابق، ص، ص118، 163.

[2]-يعرفه ابن خلدون قائلا:"هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة،...وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة جاه، والإنفراد عن الخلق في الخلوة والعبادة"، المصدر السابق، ص545/ حسن عاصي، **التصوف الإسلامي، مفهومه، تطوره ومكانته في الدنيا والحياة**، عز الدين للنشر والتوزيع والطباعة، بيروت، ط 1، 1999، ص 13/ René Guénon, **Aperçus sur l 'ésotérisme islamique et le taoïsme**, les Essais clxx ll ,Gallimard, 1973, tom II, p 154.

[3]-السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنّحاة، تح، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، القاهرة، ط1، 1979**، المصدر السابق، ج1، ص163، رقم الترجمة275.

الإعراض عن الدنيا وأهلها، والإقبال على العبادة[1]، ولا غرو أن يتخذ المتصوفة من العبادة ومجاهدة النفس في الطاعات سبيلا لهم للنجاة وللانعتاق من غوائل الانحراف والإنحلال الأخلاقي؛ وعليه ليس غريبا أن نلمح في المتون المنقبية وكتب التراجم ما فيه ثناء وإشادة بكثرة عبادتهم واجتهادهم في الطاعات من كثرة الصلاة، وذكر الله، والدعاء والإستغفار، والصوم؛ فقد عرف عن محمد بن عبد الرحمن بن إبراهيم المعروف بابن الورّاق(ت543هـ/1148م) إطالته للصلاة وكثرة ذكره لله تعالى[2].

أولوى المتصوفة أهمية كبرى للصلاة، وذلك قصد التقرب إلى الله وإثبات طاعاتهم له؛ فالصلاة في الشريعة عبادة، أمّا في الطريقة فهي قرب، وفي الحقيقة هي وصال[3]، ولا جرم أن يمنحها المتصوف محي الدين بن عربي تلك الأهمية ويخصها بفصل تحت عنوان "في معرفة أسرار الصلاة وعمومها"[4]، وإلى جانب الصلاة والذكر حرص المتصوفة أيضا على كثرة الدعاء باعتباره سؤالا خاصا ومميزا للإنسان عن غيره من الكائنات المسبحة لخالقها، لذا عمد هؤلاء إلى الإكثار منه؛ فمحمد بن يونس بن محمد بن مغيث(ت547هـ/1152م) كان كثير الذكر، سريع الدمعة مطيلا للصلاة والدعاء، ويبدو أنّ عناية المتصوفة بالدعاء جعلتهم يصنفون فيه تآليف خاصة تحاكي أحوال المستغيثين

---

[1]–السيوطي، المصدر السابق، ص392، رقم الترجمة771/ابن فرحون، **الديباج**، المصدر السابق، ص، ص133–134، رقم الترجمة130.

[2]–ابن بشكوال، المصدر السابق، ج3، ص857، رقم الترجمة 1306.

[3]–آنا ماري شيمل، **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف**، تر، محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2006، ص، ص171، 175.

[4]–**الفتوحات المكيّة**، ضبطه ووضع حواشيه، أحمد شمس الدين، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ج2، ص، ص14–249.

بـالله وتنبـه إلـى ضـرورة اللجـوء إليـه وحسـن التوكـل عليـه، وضـرورة لـزوم الـدعاء والتـذلل والتضرع بين يديه[1].

وفضـلا علـى الصـلاة والدعاء والذكر، أقبل المتصـوفة أيضـا علـى الصـوم لما فيـه من السمو والطهارة، ولا ريب أن نجد متصوفة اشتهروا بكثرة صومهم؛ فقد كـان علـي بن محمد بن هذيل البلنسي (ت564هـ/1168م)، منقطـع القرين فـي الزهد، صـواما قوامـا[2]، ومثله كان في ذلك أحمد بن عبد الملك بن عميرة الضبّي(ت577هـ/1181م) الذي عد إماما في طريقة التصوف؛ لا تراه في الليل إلاّ قائما وأكثر دهره صائما، حتّى أنّه كان يواصل الصوم لمدة خمسة عشر يوما[3].

ب-مسلك التقشف والزهد في الدنيا:

جسد سلوك التقشف والزهد في الدنيا أهم المسالك التي انتهجها المتصوفة مقتدين في ذلك بمنهج النبي صلى الله عليه وسلم[4]، ومن البديهي أن يميلوا نحو هذا السلوك في ظل الرفاه المادي الذي طبع الحياة الاجتماعية وقتئذ، وأضحى ينم عن وجود اختلال ما في المجتمع ولا سيما في جانبه الديني، حيث تخللت مظاهر الترف والبذخ الوسط الفقهي وأقبل بعض فقهاء المالكية على التهافت على الدنيا وملذاتها؛ فمارسوا بسلوكهم هذا الفقه

---

[1]-ابن بشكوال خلف، **المستغيثين بالله تعالى عند المهمات والحاجات والمتضرعين لله سبحانه بالرّغبات والدعوات وما يسّر الله الكريم لهم من الإجابات والكرامات**، تع، غنيم بن عباس بن غنيم، دار المشكاة للبحث والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1999، ص، ص128،125.

[2]-التنبكتي أحمد بابا، **نيل الإبتهاج بتطريز الديباج**، تق، عبد الحميد عبد الله الهرامة، مشورات الدعوة الإسلامية، طرابلس، ط1، 1989، ص312، رقم الترجمة 394.

[3]-الضبي، المصدر السابق، ج1، ص، ص240-241، رقم الترجمة 443.

[4]-قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " لَيْسَ لإِبْنِ آدَمَ حَقٌّ فِي سِوَى هَذِهِ الخِصَالِ بَيْتُ يَسْكُنُهُ، وَثَوْبُ يُوَارِي عَوْرَتُهُ، وَجَلْفُ الخُبْزِ والمَاءِ"، حديث صحيح، الترميذي أبو عيسى محمد بن عيسى، **سنن الترميذي أو الجامع الكبير "الولاء والهيبة-الأمثال"**، تح، بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1996، مج4، ص164، رقم الحديث2341/ ابن العربي أبو بكر، **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترميذي، أبواب الزهد**، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ج9، ص206.

دون ورع أو تقوى، ولربما هذا ما جعل المتصوف أبو العباس بن العريف* ينعتهم "بعلماء أهل السوء وكبراء الدنيا المغترين في جمع الأموال والجاه"[1]، لذا ليس غريبا أن نلمح في مصادر الفترة إشارات تدل من جانبها على منحى هؤلاء وتوجههم الزهدي في الحياة، كأن نقرأ عن أحدهم مثلا أنّه كان متقللا في الدنيا زاهدا فيها[2].

أمّا مفهوم التقشف والزهد في الذهنية الصوفية فهو ينحصر في التخلي عن ملذات الحياة جامعة، مالا، وخططا، ومباهجا، وفق ما ذهب إليه المتصوف ابن العريف بقوله: "هو حبس النفس عن الملذات وإمساكها بعد تفريق المجموع، وترك طلب المفقود، وعن فضول الشهوات ومخالفة داعي الهوى، وترك ما لا يعني عن كل شيء"[3].

أجمعت الروايات المنقبية والنصوص التراجمية على بساطة الحياة التي كان يحياها هؤلاء المتصوفة؛ فذكرت تواضع طعاهم، ومسكنهم، وملبسهم بحيث اقتصر زادهم في الغالب على الشعير واللبن، فسعوا بذلك إلى عفة البطن وتشددوا في منع شهواته إلى درجة كانوا يؤثرون فيها الجوع على الأكل ويمسكون أنفسهم عن الطعام مدة طويلة؛ فقد كان أحمد بن محمد بن العزيز أبو جعفر اللخمي (ت533هـ/1138م) إذا تغذى لا يتعشى مقتصدا بذلك في طعامه[4]، والأكثر من ذلك كانوا يتحرون أكل الحلال من

*-أحمد بن محمد بن موسى بن عطا الله الصنهاجي(481-536هـ/1088-1141م)، من كبار الصالحين والأولياء المتورعين، يسمى بابن العريف نسبة لوالده الذي كان حارسا بالليل، نشأ في بيئة متواضعة، دفعه والده لتعلم الحياكة، فكات يتركها ويهرب إلى مجالس العلم المنتشرة في ألمرية يسمع القرآن وعلوم الحديث، كان محتسبا في عهد المرابطين، حصلت له نكبة مع علي بن يوسف بن تاشفين أشخص على إثرها لمراكش أين توفي هناك، له مؤلفات في التصوف منها محاسن المجالس، الضبي، المصدر السابق، ج1، ص209، رقم الترجمة 361/ابن خلكان، المصدر السابق، ج1، ص168، رقم الترجمة 80/ابن الزبير، المصدر السابق، ج1، ص، ص147-148، رقم الترجمة 269.

[1]-**مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة**، جمعه، أبو عتيق بن مؤمن، درا، تح، عصمت عبد اللطيف دندش، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1993، ص99.

[2]-في ترجمة يحي بن محمد الفراء(ت514هـ/1120م)، يذكر المؤلف أنّه كان من أهل الفضل والورع والزهد، وأنّه كان متقللا في الدنيا، الضبي، المصدر السابق، ج1، ص188، رقم الترجمة321.

[3]-**كتاب النفائس ومحاسن المجالس**، أخرجه وقدم له، نهاد خياطة، مجلة المورد، العدد4، سوريا، 1981، ص684.

[4]-ابن الأبّار، المصدر السابق، ص17، 18، رقم الترجمة13.

الطعام، لذا اكتفوا في الغالب الأعم بالبقول والنباتات والسمك لكونها أبعد الأطعمة عن الشبهة[1]، ونجد مثال ذلك في المتصوف داود بن يزيد أبو سليمان الغرناطي(ت533هـ/1338م) الذي اقتصر في أكله على الشعير، ولم يأكل لحما خوفا من الفتنة[2].

وإذا ما تتبعنا النصوص المتناثرة التي تؤرخ لهم لوجدناها تتوفر على معلومات هامة لا تخص زهدهم وتقشفهم في الطعام وحسب، بل وتشمل معلومات أخرى متعلقة بتقشفهم في الملبس الذي اقتصر في الغالب على لبس الصوف والخشن من الثياب، فقد آثر أبو الحجاج يوسف بن موسى الكلبي الضرير (ت520هـ/1126م) من أهل سرقسطة لبس عباءة من صوف كانت من صنع زوجته[3].

آثر أولئك المتصوفة الفقر على الغنى لأنّ التصوف في منظورهم أخلاق وإملاق[4]، ولعل هذا ما دفعهم إلى الابتعاد عن السلطة وعدم قبولهم للمناصب؛ فقد اشتهر عن خلف بن يوسف (ت533هـ/1138م) أنّه "لم يدخل قط في ولاية ولم يقبل على إقراء في جامع ولا إمامة، ودعي إلى القضاء فأنف منه وأبى"[5]، ولعل ما يبرز لنا أنّ المتصوفة زهدوا في المناصب والجاه والمال حقا أنّهم كانوا كثيرو الانفاق من أموالهم وتركاتهم على الضعفاء والمساكين، فمحمد بن أصبغ بن محمد (ت536هـ/1142م) عرف عنه سعة الكف وكثرة الصدقات بحيث كان مشاركا بجاهه وماله، كثير البّر بالنّاس[6].

لا نشك أن يكون زهدهم قد شمل أيضا بساطة الأماكن التي كانوا يعيشون فيها ومن المرجح أنّها خلت من مظاهر الترف والأبهة بحيث لم تحتو غير حصير أو سجادة،

---

[1]-محمد فتحة، "**أدب النوازل ومسائل الأطعمة بالغرب الإسلامي**"، مجلة أمل، التاريخ، الثقافة، المجتمع، العدد 16، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، السنة السادسة، 1999، ص26.

[2]-السيوطي، **بغية**، المصدر السابق، ج1، ص563، رقم الترجمة 1180.

[3]-ابن الزيات، المصدر السابق، ص107، رقم الترجمة11،

[4]-الباديسي، المصدر السابق، ص89.

[5]-السيوطي، المصدر السابق، ج1، ص557، رقم الترجمة1171.

[6]-ابن بشكوال، **الصلة**، المصدر السابق، ج1، ص، ص850-851، رقم الترجمة 1246.

ومن الراجح أيضا أنّهم اتخذوا من الأماكن البعيدة عن المدينة وترفها ومباهجها كالجبال والأماكن الخالية مستقرا لهم[1]، كما غلب على أكثرهم المجاهدات والسياحة؛ فهذا أحمد بن إبراهيم بن عبد الملك بن مطرف التميمي من أهل ألمرية عد شيخ الطائفة الصوفية قاطبة بالمغرب، أكثر من التجول والسياحة للإعتبار في أقطار الأرض[2].

إنّ مسلك الزهد والتقشف الذي انتهجه متصوفة الأندلس قد جسد في مجمله انعكاسا لما عرفه المجتمع آنذاك من تفسخ وإنحلال نتيجة طغيان الجانب الحضاري والمادي الذي غيّر في الكثير من القيم الدينية والاجتماعية، ولربما جلب لهم زهدهم هذا محبة العامة الذين التفوا من حولهم للقائهم أو للتبرك بهم واستنفارهم في الدعاء[3]، مما أكسبهم وزنا وثقلا في المجتمع على الصعيدين السلطوي والشعبي، واستمرت حظوتهم تلك حتّى بعد وفاتهم؛ بحيث أضحت قبورهم مقصدا للزيارة من أجل التبرك بهم والإستشفاء من الأمراض[4]، ويكفي أن نذكر هنا أنّ أهل شاطبة دأبوا على التبرك بتراب قبر الصوفي عليم بن عبد العزيز بن هانيء العمري(ت564هـ/1168م) والإستشفاء به للمرضى[5].

ج-المسلك الأخلاقي:

لا يخفى على أحد ما للتصوف من أثر عظيم على الأخلاق، فهو يهذب النفوس ويزكيها، ويدفعها إلى التمسك بكل فضيلة ويحثها على البعد عن الرذيلة، لذا لا نبالغ إن نحن ذهبنا للقول بأنّ التصوف هو في الأصل علم أخلاقي نشأ معبرا عن المثل الديني الأعلى وظل في أدواره كلها يعبر عن ذلك المثل المخالف لما عليه بقية أفراد المجتمع

---

[1]-بوتشيش، **المغرب**، المرجع السابق، ص137.

[2]-ابن عبد الملك المراكشي، المصدر السابق، س1، ق1، ص، ص46، 58، رقم الترجمة 34.

[3]-ابن بشكوال، **الصلة**، المصدر السابق، أنظر ترجمة حمّاد بن عمار الزاهد، ص251، رقم 355، وترجمة خلف بن محمد الأنصاري المعروف بالسّراج، ص277، رقم 401.

[4]-محمد حقي، **الموقف من المرض في المغرب والأندلس في العصر الوسيط**، مطبعة مانبال، المغرب، 2007، ص، ص77-78.

[5]-ابن عبد الملك المراكشي، المصدر السابق، س5، ج5، ص، 429، رقم الترجمة740.

من انحراف وفساد[1]، ومن الطبيعي في مثل هذه الحالة أن يكون التحلي بالفضائل ومكارم الأخلاق قاسما مشتركا بين صوفية القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11-12م) على اختلاف اتجاهاتهم، كما لا نستغرب ونحن نتصفح الروايات المنقبية والنصوص التراجمية من أن نجد ضمن متونها ما فيه مدح وثناء وإشادة بسلوكياتهم الأخلاقية، بحيث تتردد عبارات تصفهم بــ: "حسن الخلق"[2]، أو"كمال المروءة"[3].

سعى المتصوفة للبروز بمثابة الأنموذج الأخلاقي المحض في مجتمع تخللته العديد من التناقضات والمفاسد والانحرافات، لذا حرصوا كل الحرص على التحلي بمختلف الأخلاق الإسلامية الفاضلة من قبيل الرحمة، والإيثار، والتواضع والتنزه عن الكبر[4]، وكذا الإحسان، وصون النفس عن السوء، فتلازمت بذلك قيم التقوى والعفاف والصلاح، والورع بهم، فقد اشتهر محمد بن أصبغ السالف الذكر بالتصاون والعفاف مع الوقار والسمت الحسن والهدي الصالح[5]، وأضحت هذه الأخلاق من أهم المكونات السيكولوجية لشخصياتهم، لذا يمكننا القول أنّ تصوفهم كان مطبوعا بطابع أخلاقي قائم على تحليل النفس الإنسانية وتصنيف أخلاقها ومن ثم جعل الفضيلة محل الرذيلة[6].

وتشير أغلب النصوص إلى تميزهم كذلك بصفات البذل والسخاء على الفقراء والمساكين والتعاطف معهم في ظروف الأزمات؛ قد أنفق أحمد بن محمد بن جعفر المخزومي(ت580هـ/1184م) أملاكه على الفقراء والمساكين، ولما كان الغلاء المفرط

---

[1]-ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق، **التصوف**، تر، إبراهيم بورشيد وآخرون، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة للطباعة والنشر والتزيع، بيروت، ط1، 1984، ص81.

[2]-أنظر ترجمة محمد بن أحمد بن مبارك المعروف بالقطان(ت515هـ/1121م)، ابن بشكوال، **الصلة**، ج3، المصدر السابق، ص، ص833، 834، رقم 1272.

[3]-أنظر ترجمة محمد بن عبد العزيز بن أبي الخير بن علي الأنصاري(ت518هـ/1124م)، نفس المصدر، ص، ص836، 837، رقم 1273.

[4]-ابن العريف، **مفتاح**، المصدر السابق، ص83.

[5]-ابن بشكوال، **الصلة**، المصدر السابق، ص، ص850، 851، رقم الترجمة 1246.

[6]-أبو الوفا الغنيمي التفتازائي، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، د.ت، ص103.

سنة(540هـ/1145م) فإنّه بادر إلى إنفاق أكثر من ألفي دينار على هؤلاء[1]، ومثله في ذلك أنفق المتصوف ابن قسي كل ما باعه من أملاك على الفقراء وذوي الحاجات[2].

يتضح مما سبق عرضه أنّ سلوك التصوف في المجتمع الأندلسي ماهو في الحقيقة إلاّ انعكاس لما شهده هذا الأخير من أزمة أخلاقية نخرت قيمه ومثله العليا، وقد لاحظنا كيف أنّ المسالك الثلاثة التي نهجها المتصوفة قد بينت أنّ سلوك التصوف لم يكن مجرد نزعة فردية وإنّما شكل نزعة جماعية صقلتها الظروف التاريخية ووحدها هدف مشترك غايته الإمساك بحبل النجاة من غوائل الانحراف، وإن لم يخلو في الواقع من أهداف سياسية كانت غايتها الطمع في الحكم وتولي زمام السلطة كما هو شأن متصوفة ألمرية الذين قادوا ثورة المريدين بزعامة قائدهم ابن قسي .

3-ظاهرة الانحراف والمنتوج الثقافي: التأثير والتأثر

من البديهي القول بأنّ كل إنتاج ثقافي يعود فيما يعود إلى جملة من العوامل الاجتماعية التي تؤثر فيه إمّا بصفة مباشرة أو غير مباشرة ضمن علاقة جدلية وترابطية؛ إذ لا مراء من القول أنّ هذه العوامل تتحكم في إنتاج كافة أشكال المعرفة في المجتمع؛ فأي عمل أو خطاب ثقافي مهما سعى منتجه إلى عزله عن مجتمعه؛ إلاّ ووجد نفسه بطريقة أو بأخرى عاكسا لواقعه ولمختلف قضاياه ومشاكله.

لا نشك في أنّ الانحراف بوصفه ظاهرة اجتماعية شهدتها الأندلس خلال عصري الطوائف والمرابطين قد اخترقت مختلف خطابات ومعارف هذا العصر بشقيه النخبوي والشعبي وأثرت في اتجاهاتهما المعرفية؛ وإنّ قراءة لأشكال الخطابات الثقافية وأنماطها المختلفة كفيلة بأن تجعلنا نستظهر واقع هذه الظاهرة في المنتوج الثقافي لهذه الفترة، ولا يتعلق الأمر هنا بمحاولة جمع تلك الخطابات التي أنتجها أهل ذلك العصر فقط، وإنّما

1-الضبي، المصدر السابق، ج1، ص، ص212، 213، رقم الترجمة 372.

2-ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، المصدر السابق، ص250.

نتعدى هذا الأمر إلى محاولة تفككيها وتحليل انعكاساتها بكشف الطريقة التي احتلت بها ظاهرة الانحراف موقعها داخل البنية الخطابية.

أ-الانحراف في الإنتاج التاريخي: "المؤرخ ابن حيّان نموذجا":

من المفارقات الغريبة في تاريخ الأندلس أن يعد القرن الخامس الهجري/ق11م عصر التفكك والتراجع على كافة المستويات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، عدا الجانب العلمي والثقافي الذي استعصى على ذلك التفكك؛ فظل محتفظا بازدهاره وعلو مكانته حتّى غدا بإمكاننا القول أنّ هذا القرن جسد وبدون منازع عصر التطور العلمي والفكري بالأندلس؛ ولعل كثرة التأليف في شتى ألوان المعرفة وغزارتها كما وكيفا من شأنها أن تكشف بنفسها عن ذلك التطور[1]، كما تنهض شهادة الشقندي الذي وصف لنا الإزدهار العلمي وقتئذ بايعاز من ملوك الطوائف دليلا تاريخيا هاما بقوله:" ...ولمّا ثار بعد انتثار هذا النظام، ملوك الطوائف وتفرقوا في البلاد؛ فكان في تفرقهم اجتماع على النعم لفضلاء العباد؛ إذ نفَّقوا سوق العلم وتباروا في المثوبة على المنثور والمنظوم"[2].

أمّا فيما يتعلق بالكتابة التاريخية؛ فمن الواضح أنّها قد شهدت هي الأخرى عصرها الذّهبي خلال هذه الفترة، ذلك أنّ غياب وحدة الجماعة وتردّي الأوضاع السياسية كان له انعكاس مباشر على نفسية ثلة من المؤرخين وأعلام العصر من أمثال ابن حزم، وعَصْرِيُّهُ ابن حيّان ممن خطت كتاباتهما واقع الأزمة الأندلسية[3]، وتجلياتها من ضعف سياسي وتفكك في البناء الاجتماعي، وكذا تراجع للقيم الأخلاقية والاجتماعية فأثروا بذلك الكتابة التاريخية، وعلى وجه الخصوص المؤرخ ابن حيّان الذي عد شخصية تاريخية فذة أنجبتها الساحة الفكرية والتاريخية بالأندلس خلال القرن الخامس الهجري/11م بشهادة العديد ممن

---

[1]-عبد الرحمن علي الحجي، **التاريخ الأندلسي من الفتح الأندلسي حتى سقوط غرناطة 92-897هـ/711-1492م**، دار القلم، بيروت، ط2، 1981، ص412/محمد ابن عبود، **جوانب**، المرجع السابق، ص، ص220-221.

[2]-المقري، **نفح**، ج3، ص، ص189-190.

[3]-عبد الواحد عبد السلام شعيب، **الكتابة التاريخية ومناهجها في الأندلس خلال عصري الخلافة والطوائف**، منشورات دار الأمان، الرباط، ط1، 2014، ص360.

ترجموا له أو ممن عاصروه؛ فقد أعلى أبو الوليد ابن جوهر من مكانته حينما لقّبه بشيخ الأدب والمؤرخين وامتدحه قائلا:" سبحان من جعله إذا نثر في السماء وإذا نظم تحت تخوم الماء"[1]؛ في حين أثنى عليه ابن خلكان بأن جعله" صاحب لواء التاريخ بالأندلس"[2]، وأشاد ابن بشكوال بخلاله ومنهجه التاريخي القائم على صحة الأخبار بقوله :" كان لا يعتمد كذبا فيما يحكيه في تاريخه من القصص والآثار"[3]، والظاهر أنّ تتبع الشهادات الواردة في حق الرجل على كثرتها قد تخل نوعا ما بالمقصود، لذا نكتفي بذكر هذه النصوص التي توضح لنا حقا علو كعبه وحظوته العلمية بين مؤرخي عصره أو ممن جاءوا بعده.

لا يخفى على الباحث في التاريخ الأندلسي التأثير العميق لابن حيّان على الكتابة التاريخية آنذاك رؤية ومنهجا؛ فقد كان لملكته النقدية المتأملة وقدرته على الإستيعاب، ونفاذ بصيرته في تحليل الأحداث[4]، دور هام في تطوير منهجية الكتابة التاريخية بالأندلس على الأقل لدى مؤرخنا؛ إذ لم تعد الكتابة في منظوره مجرد نقل للأخبار وسردها، وإنّما تجاوزت هذا الأمر بتحليلها ضمن رؤية فلسفية قائمة على البحث في علل الظواهر والوقائع التاريخية واستشراف انعكاساتها المستقبلية، وهو ما ذهب بمؤرخ فذ كابن خلدون بأن يعده من المؤرخين المحدثين الذين عدلوا عن طريق الأوائل في كتابة التاريخ؛ ثم أردف قائلا "أنّه لم يأت من بعده إلاّ مقلّد وبليد الطّبع"[5].

ويبدو أنّ هذه الإشادة لا تقتصر على المؤرخين والعلماء الأقدمين، بل نجدها كذلك لدى الباحثين المحدثين؛ فقد أثنى أحدهم على منهجه واصفا إيّاه" بأنّه كان هاضما

---

[1]-ابن سعيد، **المغرب**، المصدر السابق، ص117، رقم الترجمة54.

[2]-**وفيات الأعيان**، المصدر السابق، ج2، ص218، رقم الترجمة210.

[3]-**الصلة**، المصدر السابق، ج2، ص، ص247-248.

[4]-أنظر مقدمة المحقق محمود علي مكي لقطعة من **المقتبس من أنباء أهل الأندلس لابن حيّان**، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1994، ص21.

[5]-**المقدمة**، المصدر السابق، ص6.

فلسفة التاريخ وليس مؤرخا وحسب؛ فهو في نظره يقدم الأسباب وينتهي إلى النتائج، وقد فرض شخصيته المجرّبة وحاسّته المبصرة واستنباءاته البديهيّة نظرا لتملّكه لأسباب التعبير الدقيق والأسلوب المتين"[1]، ولعل تميزه المعرفي والمنهجي في الكتابة التاريخية هو ما جعله عمدة المؤرخين الذين جاؤوا من بعده أندلسيون كانوا أو مغاربة؛ فلا غرو أن نجد ضمن ذخيرة ابن بسام، ومغرب ابن سعيد، وأعمال ابن الخطيب، وبيان ابن عذاري، ومعجب عبد الواحد المراكشي، ونفح المقري العديد من النقول التاريخية الخاصة به التي بقيت شهادات ناطقة لا يمكن لأي باحث أن يستغني عنها، وإن كانت بالحجم القليل.

إنّ ابن حيّان بوصفه مؤرخا ناقدا لم يقتصر نقده ذاك على الجانب السياسي الذي جاء على ما يبدو انعكاسا لما شهدته الأندلس وقتئذ من تمزق وتفكك داخلي يحدوه في ذلك محاولة البحث عن علل ذلك التفكك بعد أن شهد عصر الوحدة والجماعة الذي كان في نظره نموذجا يحتذى به في الإستقرار والتماسك السياسي؛ فمن خلال النقول التي احتفظت بها المصادر والمصنفات السالفة الذكر نلاحظ أنّ مؤرخنا إلى جانب كونه ناقدا ومحللا سياسيا، نجده كذلك ناقدا اجتماعيا ذو لسان لاذع لم يتوان عن رصد مختلف عيوب مجتمعه ومفاسده ومعددا مثالبه، مما جعل ابن بسام الذي نقل عنه في ذخيرته وأشاد في أكثر من موضع بقدرته النقدية الفائقة يعيب عليه كثرة نقده وتثليبه[2].

ويظهر أنّ نقده الاجتماعي كان نابعا من نظرته المتأملة والمستشرفة التي تروم صلاح المجتمع القرطبي ورأب فجوة الفساد الحاصلة فيه بصفة خاصة والمجتمع الأندلسي بصفة عامة؛ لذا نجده لا ينفك عن ذكر العيوب الأخلاقية والانحرافات السلوكية لملوك الفتنة التي تجلت مظاهرها في شرب الخمر والتهتك والمجون؛ فيصف لنا مجاهد

---

[1]-مصطفى الشكعة، **"أبو مروان بن حيّان بين الأدب الإبداعي وأدب كتابة التاريخ"**، مجلة المناهل، العدد29، عدد خاص بـ" **ندوة ابن حيّان وتاريخ الأندلس**"، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط، 1981، ص181.

[2]-**الذخيرة**، المصدر السابق، ق1، مج1، ص586.

العامري بأنّه "كان خليعا لا يساتر بلهو ولا بلذة ولا يستفيق من شراب"[1]، ومثله في ذلك يصف لنا يحي بن علي بن حمود الذي كان هو الآخر منغمس في شربه ولهوه[2].

يواصل شيخ المؤرخين إحصاء عيوب ونقائص مجتمعه؛ فيجود علينا هذه المرة بجملة من السلوكات الانحرافية التي تصاحب عادة فترة الحروب والفتن الداخلية من قبيل القتل، والسلب، وانقطاع السبل، وكثرة اللصوصية[3]، وهو إلى جانب اعتماده على الشواهد التاريخية من نثر؛ فإنّنا نلاحظ أنّ إبداعه الأدبي دفعه إلى توشيح كتاباته بنظم لهؤلاء الملوك للاستشهاد به ولتأييد كلامه؛ فيقدم لنا في هذا الصدد بعض الأبيات الشعرية التي قالها المعتضد بن عباد في وصف مجلس لشرب الخمر[4].

وإذا كان ابن حيّان قد انطلق في نقده للمجتمع من فئة الحكام والأمراء؛ فذلك عائد لا محالة إلى وعيه العميق بدور السلطة السياسية في ضبط النظام الاجتماعي وصلاحه؛ وهو إن كان ينتقدهم بشدة فليس لتخاذلهم في توحيد الكلمة ودرء خطر النصارى وحسب، وإنّما لتقييمه الأخلاقي لهم ضمن نظرته التاريخية المتشبعة بالدين التي ارتبط بها تفسيره لعوامل التقهقر أو التقدم في مجتمعه[5].

ينحى المؤرخ ابن حيّان باللائمة أيضا على أولئك الفقهاء الذين كانوا في نظره آفة النّاس في السعي وراء كسب عطايا الأمراء وجشعهم وطمعهم أيضا في المال والجاه؛ فابتعدوا في رأيه عن نهج الفقهاء الأوائل في التزهد عن أمور الدنيا والإقبال على الدين وخدمته؛ فيقول في مشيخة الشورى على عهد الخليفة هشام الأموي "المعتد" (ت422هـ/1030م): " وزاد في رزق مشيخة الشورى من مال معين؛ ففرض لكل واحد

---

[1]-ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص156

[2]-نفس المصدر، ص 188.

[3]-ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، ص، ص197، 205، 206، 209.

[4]-ابن عذاري، المصدر السابق، ص208.

[5]-المني نعيمة، المرجع السابق، ،" **صور من النقد السياسي والاجتماعي في الأدب الأندلسي**"، ضمن كتاب كراسات أندلسية، تق، عبّاس الجراري، منشورات مركز الدراسات وحوار الحضارات، المغرب، د.ت، ص100.

خمسة عشر دينارا مشاهرة؛ فقبلوا ذلك على خبث أصله وتساهلوا في مأكل لم يستطبه فقيه قبلهم، وكنت أحسب فقهاء الشورى بعهده أنّهم يكتمون شأن ذلك الراتب، حتى سمعت أبَّرهم يلح في طلبه وينتظر بلوغ وقته؛ فانكشف لي شأنه، والقوم أعلم بما يأتونه وهو القدوة، لا جعلهم الله فئة"[1]، وهكذا يتضح من كلامه أنّ فساد مجتمعه يعزى في نظره إلى فساد فئة الفقهاء التي شكلت معادلة تاريخية هامة ارتبط بها أي فساد أو صلاح للمجتمع.

ينتقل مؤرخنا من نقد الملوك وإحصاء مثالبهم إلى إحصاء مثالب عامة مجتمعه؛ إذ يصفهم بفساد أخلاقهم، واجتثاث أعراقهم، وسفاهة أحلامهم، وخبث ضمائرهم، وسوء طبائعهم، واستحواذ الجهل عليهم إلى انكبابهم على الشهوات والانحراف في الملذات، والتنافس في البذخ والتبذير[2]، ويشنع مؤرخنا كذلك على بعض أفراده مجتمعه الذين لم يكونوا بأحسن حال من ملوكهم في الطمع في حطام الدنيا وأخذ أموال النّاس بالباطل والاعتداء على المال العام أيضا؛ فيذكر "أنّ فلانا جمع الحطام الدنيوي الكلف بالترقيع ما حدث فيه بكل قبيح مع انطلاقة يده على الأوقاف وأكل أموال اليتامى والضعاف"[3].

إنّ الملاحظة الأساسية الخاصة بهذه الإشارات المتناثرة في المصادر والمتعلقة بما كتبه ابن حيّان عن فترة ما بعد الفتنة ومختلف انعكاساتها السياسية والاجتماعية على الرغم من قلتها لكون أنّ أغلبها جاء مختصرا ومقتضبا تبعا لمنهجية التصنيف لدى هؤلاء المؤرخين الذين نقلوا عنه، غير أنّها وضّحت لنا مدى تأثير ظاهرة الانحراف في الخطاب التاريخي لمؤرخنا التي باتت مظاهرها ماثلة في بنيته الخطابية على اعتباره شاهد عيان على عصره، ولكن يتضح أنّ حجم ما وصلنا من إشارات تتعلق بها قد تبدو قليلة مقارنة بما تم الإشارة إليه من أحداث سياسية وحروب دائرة بين ملوك الطوائف، والسؤال الذي

---

[1]–ابن بسام، المصدر السابق، ق3، ج1، ص، ص517–518.

[2]–ابن عذاري، المصدر السابق، ص255/عبد السّلام الهرّاس، "**مأساة الأندلس في رأي ابن حيّان**"، مجلة المناهل، العدد29، عدد خاص بـ" **ندوة ابن حيّان وتاريخ الأندلس**"، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط، 1981، ص450.

[3]–ابن بسام، المصدر السابق، ق1، ج1، ص102.

يطرح نفسه هنا بإلحاح إلى ما يعزى ذلك القصور في منهجه الاجتماعي على الأقل في التأريخ لظاهرة الانحراف رغم ما عرف عنه من نبوغ تاريخي؟.

لا نشك أنّ الرقابة التي فرضت على المنتوج التاريخي قد ألقت بظلالها على المؤرخ ابن حيّان مما جعلته لا يلتفت إلى جزئيات القضايا الاجتماعية من قبيل الانحراف أو الفساد، ومن المرجح أن يكون لانشغاله بالنقد السياسي الاجتماعي الموجه بالدرجة الأولى إلى النخبة الحاكمة وأمراء الفتنة دور في أن تظل مثل هذه الظاهرة ضمن خانة اللامفكر فيه، وربما يعزى ذلك إلى ضياع معظم مؤلفاته التي شكلت تراثا تاريخيا ضخما ممثلا في كتابه المتين؛ إذ من الراجح أن يكون مؤرخنا قد ضمنه العديد من الإشارات الاجتماعية الخاصة بهذه الظاهرة التي كانت خلاصة آرائه ومشاهداته العينية، غير أنّ ما وصلنا من نصوصه التاريخية تكاد تكون قليلة إن لم نقل شحيحة، ولحسن حظنا أنّ المصادر التاريخية المتأخرة احتفظت لنا ببعض النقول الخاصة بها، ولكن بشكل مختصر لا يقدم صورة واضحة عن جزء كبير من تاريخه.

ومهما يكن من أمر فإنّنا لا نجانب الصواب إن نحن ذهبنا للقول بأنّ ظاهرة الانحراف أثرت بشكل أو بآخر في المنتوج الثقافي النخبوي الأندلسي ممثلا في الخطاب التاريخي لشيخ المؤرخين ابن حيّان، ولو تجسد هذا التأثير في النقد الاجتماعي لا أكثر.

ب-الانحراف والأدب الأندلسي:

تطرح علينا دراسة تأثير ظاهرة الانحراف في الأدب الأندلسي عدة مسائل ينبغي أن نأخذها في الحسبان إذا ما أردنا الوقوف على تلك التأثيرات كمعرفة الوقائع الأدبية ببعدها الاجتماعي، أو معرفة تلك العلاقات والوشائج التي يقيمها الأديب بمجتمعه بوصفه طرفا فاعلا في معالجة قضاياه؛ فما من شك أنّ ما جادت به قرائح الشعراء، أو ما شكل إبداعات أدبية نثرية لم يكن مجرد رؤى وجدانية ذاتية بقدر ما كان انعكاسا لواقع اجتماعي ما تأثرت به ورصدت كل معالمه، ويتضح بعد التقصي والبحث في الإنتاج الأدبي

الأندلسي خلال عصري الطوائف والمرابطين، أنّ هذا التأثير شمل عدة مستويات أدبية من شعر، وأزجال، وأمثال شعبية.

ب/1-الأدب النخبوي: الشعر الفصيح

من الثابت لدى المشتغلين في حقل الدراسات الأدبية الأندلسية لا سيما منهم المهتمين بالشعر أنّ هذا الأخير لم ينشأ مستقلا بذاته عن الشعر العربي بكل فنونه التقليدية من غزل وفخر ومدح ورثاء وهجاء بصفة عامة، ولكن من العبث التسليم بهذا الرأي دونما اعتبار لتلك المؤثرات الاجتماعية الخاصة، التي كان لها تأثيرها الكبير في الميل نحو مواضيع شعرية معينة دون غيرها خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11-12م) [1]؛ إذ هناك أنساق وأنماط فكرية ثقافية محددة دفعت إليها اختيارات اجتماعية معينة.

إنّ المتبصّر في دواوين الشعراء أو المقطوعات الشعرية المتناثرة في كتب الأدب الأندلسي يمكن له أن يلاحظ أنّ تجليات هذه الظاهرة ماثلة في المنتوج الشعري؛ فملامحه وموضوعاته العامة جاءت تبعا لما أملته طبيعة هذه الظاهرة الاجتماعية من أنماط سلوكية وأشكال تعبيرية؛ إذ ليس من قبيل الصدفة أن تترد في تلك المصادر مواضيع تحاكي مثلا الجنس وتتغزل بالمرأة غزلا ماجنا، أو أن نلمح شعراء يعمدون إلى التغزل بالغلمان، كما أنّه ليس من الغريب أن نصادف لونا شعريا يعرف بالخمريات انحصر موضوعه في وصف الخمر ومجالسها وكل ماتعلق بها، ولا نتعجب من وجود أشعار شملت ضروبا مختلفة من الهجاء الفاحش من بذاءة، وتهتك، ومجون كان لها مسوغاتها التداولية والتدوينية.

يعد الغزل من الأغراض الشعرية التقليدية التي عرفت ذيوعا كبيرا في المجتمع الأندلسي بحيث عمد إليه الشعراء لوصف ما يختلجهم من لواعج الحب، وهو ما كان

---

[1]-مصطفى عليان عبد الرحيم، **تيارات النقد الأدبي في الأندلس حتى القرن الخامس الهجري**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984، ص11.

يعرف عادة بالغزل العفيف أو النسيب القائم على الانجذاب العاطفي دون ميل أو اشتهاء جنسي على حد تعبير ابن حزم الذي وضع أسسه، وحدد معانيه، وهذّب ألفاظه ضمن فلسفته للحب حينما عالج هذا الأمر ضمن باب قبح المعصية، وباب فضل التعفف في كتابه طوق الحمامة[1].

إنّ هذا الانطباع الأولي عن طبيعة الغزل الأندلسي قد يدفعنا إلى مجانبة قول الصواب وقد يفضي بنا إلى التضليل أيضا؛ إذ من المؤكد أنّ شعر الغزل لم يكن جله عفيفا؛ فالناظر في القصائد الغزلية لشعراء الفترة يلاحظ وجود غزل ماجن شمل موضوعه التغزل بالمؤنث والمذكر على حد سواء.

يعود انتشار هذا النوع من الغزل إلى مستجدات طارئة وجدت سبيلها إلى المجتمع فغيّرت بذلك من رؤيتهم إليه كظاهرة الترف والمجون وما وفرتهما من وسائل المتع، وكذا يعود إلى انتشار مجالس اللهو والطرب، علاوة على تأثير الجواري والقيّان على أخلاقياته نظرا لما حملتّه من ثقافات مغايرة؛ وهي كلها عوامل غيّرت في الواقع من مضمونه بحيث شهد تحولا عميقا في قيمته الجمالية والحسية العامة التي كانت قائمة على التغني بخلجات النفس وما يضطرب فيها من شتى المشاعر إلى التغني بالوصف المادي المنحصر في إظهار مفاتن المرأة الحسية وأوصافها الجسدية من خلال وصف مباشر، أو بالاعتماد على صور وتشبيهات معينة تدور حول الجمال الخارجي الحسي[2].

يعد **كتاب التشبيهات**، أكثر المؤلفات الشعرية الأندلسية التي جمعت مختلف الأوصاف الجسدية، حيث خصص المؤلف لكل جزء منه بابا ضمنّه مقتطفات شعرية مما قيل فيه؛ فيكون بذلك قد أعطانا حوصلة جامعة لما أفرزه المجتمع وقتئذ من تصورات وتمثلات مستوحاة أغلبها من جمال الطبيعة كالحسن المرتبط بالبدر، والشعر الأسود كدجى الليل، والأشقر كشقرة الشمس، ناهيك عن الوجه المشرق كنور الصباح وصفائه،

[1]–**طوق الحمامة**، ص، ص267–306.

[2]–إبراهيم توفيق عمر، المرجع السابق، ص125.

والخدود الحمر كالتفاح، والعيون الفاترة كعيون الغزال، والنهود الممتلئة كالرّمان، والخصر النحيل، والأرداف الثقيلة، والمشي المتهادي كمشي الأسير في القيد[1]، ويبدو أنّه من العسير أن نقدم عن كل وصف نموذجا شعريا، غير أنّنا سنكتفي بما ذكره ابن حمديس الصقلي[*]؛ إذ يعد ما قاله جامعا لشتى الأوصاف والتشبيهات[2]:

وَنَاهِدَةٌ تَرَبــــــتْ كَفَـــــهَا   تَرَائِبُــها بِسَحِيـــقِ العَبِـــــيرِ
تَصُونُ عَلَى القَطْفِ رُمَانَّةٌ   مِنَ النَهْدِ فِي غُصْنِ بَانٍ نَضِيرٍ
لَهَا وُجْنَـةٌ صُقِلَتْ بِالنَّعِـيمِ   وَنَاظِــرَةٌ كُحِّلَـــتْ بِالفُتـــُورِ
وَتَبَسُمٍ عَنْ أُقْحُـــوانٍ تَرِيكٍ   عَلَى نُورِهِ الشَمْسُ اِشْرَاقُ نَـــورٍ

تعكس هذه الصيغ الوصفية التي درج عليها الشعراء رسوخ أفكار ومعتقدات تتعامل مع الجسد الأنثوي كموضوع للشهوة الذكورية، وهو ما يفسر حضوره القوي في أشعارهم[3]، ويوجد من هذا النوع ما توغل في الخلاعة والاستهتار بحيث تجاوز فيه الشاعر الحديث عن الجانب الوجداني النفسي إلى الحديث عما كان يدور بينه ومحبوبته من مشاهد حسية تجلت في وصفهم لتجاربهم العاطفية الماجنة التي شملت كيفية الاستجابة لنزواتهم

---

[1]-الكتاني محمد أبو عبد الله، **كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس**، تح، إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، د.ت، ص، ص121-146/ إيمليو غرسية غومس، المرجع السابق، ص47.

[*]-أبو محمد عبد الجبار بن أبي بكر بن حمديس الأزدي الصقلي (ت527هـ/1133م)، شاعر من أهل صقلية، دخل الأندلس سنة 471هـ/1078م، ومدح المعتمد بن عباد، ولما استولى المرابطين على إشبيلية غادرها إلى افريقية في عهد بني زيري الذين امتدحهم أيضا ولما اضطربت أحوالهم غادرها إلى بني حماد ببجاية، توفي بميورقة، ابن خلكان، المصدر السابق، ج3، ص، ص512-515، رقم 396/ الأصفهاني العماد، **خريدة العصر وجريدة القصر، قسم شعراء المغرب والأندلس**، تح، أذرتاش أذرنوس، تن، محمد العروسي المطوي وآخرون، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، 1986، ج2، ص، ص194-206، رقم الترجمة 52.

[2]-**ديوان ابن حمديس**، صححه وقدم له، احسان عباس، دار صادر، بيروت، 1960، ص179.

[3]-رقية بن خيرة، **الجسد الأنثوي**، ص180.

وشهواتهم ضمن وصفهم الدقيق لخلواتهم وسهراتهم الليلية التي كانوا يقضونها على ضفاف الأنهار، كقول الشاعر ابن خفاجة[1]:

وَلَيْلٍ تَعَطَايْنَا المُــدَامَ وَبَيْنَنَا حَدِيثٌ كَمَا هَبَّ النَسِيمُ عَلَى الوَرْدِ
نُعَاوِدُهُ وَالكَأْسُ تَعْبَقُ مِسكَةً وَأَطْيَبُ مِنْهَا مَا نُعِيدُ وَمَا نُبْدِي
تُسَافِرُ كِلْتَا رَاحَتَيَّ بِجِسْمِهِ فَطَوْرًا إِلَى خَصْرٍ وَطَوْرًا إِلَى نَهْدٍ
فَتَهْبِطُ مِنْ كَشْحَيْهِ كَفُ تُهَامَةٍ وَتَصْعَدُ مِنْ نَهْدَيْهِ أُخْرَى إِلَى نَجْدٍ

ولرفع الحرج وحفظ ماء الوجه سعى بعض الشعراء الأندلسيين إلى تذييل مجونياتهم تلك بتفضيل التعفف والطهارة، أو الإشارة إلى أنّ أشعارهم هذه قد قيلت على سبيل الهزل والاستظراف؛ فهاهو أبو الحسن علي بن حصن الإشبيلي بعدما أسرف في نقل مجونياته مع إحداهنّ ختم قصيدته تلك بقوله[2]:

لَمْ أَنَلْ مِنَ كُلِ مَافُهْـ ـتُ غَيـرَ التَمَنِّـي
إِنَّمَا الشِعْرُ فُكَاهَـا تٍ وَحَسْبِي حُسْنُ ظَنِّـي

تشير العديد من النصوص الأدبية أنّ الغزل لم يختص بالمرأة فقط؛ فقد ذهب بعض الشعراء إلى التغزل بالغلمان كذلك؛ وغني عن البيان أنّ هذا النوع من الفن أضحى من الملامح العامة للشعر الأندلسي خلال عصري الطوائف والمرابطين؛ حيث حظي بنصيب وافر من اهتمامهم فأفردوا له حيزا لا يستهان به من القصائد والمقطوعات الشعرية، وحسبنا دليلا على ذلك أنّ الشاعر إبراهيم بن سهل الأندلسي جاء جل شعره في التغزل بغلام يدعى موسى، واصفا شدة تعلقه به[3]، وإن كانت المسألة هنا لا تقتصر على مجرد حب شاعر لغلام فحسب وإنّما تتخذ أبعاد أخرى؛ إذ ذهب أحد الباحثين إلى القول

[1]-**ديوان ابن خفاجة**، تح، سيد غازي، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1979، ص349/ ابن بسام، المصدر السابق، ق3، مج2، ص589.

[2]-ابن بسام، المصدر السابق، ق2، مج1، ص، ص162-163.

[3]-**ديوان بن سهل الأندلسي**، درا، تح، يسرى عبد الغني عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003، ص، ص 15، 29، 32، 47.

بأنّ غزله جسد في الواقع قصة عشق ابن سهل لفتاه موسى الذي كان بالنسبة له رمزا مقدسا للتعبير عن مشاعره الدينية والقومية بلمسات صوفية تجاه النبي موسى بن عمران عليه السلام، مستحضرا كل المعاني والأحداث المتعلقة بقصته[1]؛ فيكون ابن سهل بذلك قد جمع بين العاطفتين الدينية والغزلية في توليفة شعرية خاصة.

لا ننكر انتشار أدب الغزل بالمذكر في المجتمع الأندلسي؛ فقد بدا أثره جليا على مستوى التصنيف، وهو ما يوضحه وجود بعض التآليف التي كتبت في هذا الفن ككتاب النواجي "ترك الإعذار في وصف العذار"، وكتاب المنهاجي"طول الإعتذار عن حب العذار"[2]. ويؤكد ابن بسام من جهته على حظوته الخطابية بقوله:"...أنّ خيول فرسان هذا الشأن تفننوا في ذلك نثرا ونظما، وتطاردوا ذما ومدحا"[3]، كما أكد على هذا الأمر أحد الباحثين المحدثين حينما أشار إلى" أنّ شعراء الأندلس قد أكثروا من القول في الغلمان إكثارا فاق نظيره في المشرق وربّما كانت البيئة المختلطة سببا في ذلك"[4].

اتخذ التغزل بالمذكر في الكثير من الأحيان نفس الخصائص الجسدية والحسية التي تغزل بها الشعراء بالمرأة؛ إذ لم تختلف نظرتهم للغلمان عن نظرتهم للنساء حيث شملت أشعارهم التغزل بعيونهم وخدودهم وقوامهم وشبهوهم بالظبي والهلال، وتلذذوا بخمر رضابهم وسحر ألحاظهموعشقوا رقتهم وغنجهم ودلالهم، خاصة هؤلاء السقاة والراقصين

---

[1]-فوزي عيسى سعد، **الشعر الأندلسي في عصر الموحدين**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ط1، 2007، ص270.

[2]-إيمليو غرسية غومس، المرجع السابق، ص48.

[3]-**الذخيرة**، ق1، مج1، ص144.

[4]-مصطفى الشكعة، **الأدب الأندلسي موضوعاته وفنونه**، دار العلم للملايين، دب، ط5، 1983، ص53.

الذين شكلوا رموزا طقسية هامة لا تكتمل دونها مجالس الشراب واللهو[1]؛ فهاهو الشاعر ابن خفاجة يتغزل بغلام ساقي بقوله[2]:

وَأَهْيَفٌ قَامَ يَسْقِي وَالسُكْرُ يَعْطِفُ قَدَّهُ
وَقَدْ تَرَنَّحَ غُصنًا وَاحْمَرَّتْ الكَأْسُ وَرْدَهُ
وَأَلْهَبَ السُكْرُ خَدًّا أَوْرَى الوَجْدُ زُنْدَهُ
فَكَادَ يَشْرَبُ نَفْسِي وَكِدْتُ أَشْرَبُ خَدَّهُ

وحتّى لا نجانب الصواب علينا القول أنّ شعراء الأندلس لم يقفوا في تغزلهم بالغلمان عند حدود الوصف الجسدي الحسي فقط، بل وعمدوا كذلك إلى وصف مشاعرهم العاطفية تجاه هؤلاء الغلمان والمرد، ووصف ما تجشموه أيضا من آلام الهوى والحب؛ فأكثروا من الحديث عن الكوى من الصدود والهجر على نحو ما وصفوا به مشاعرهم تجاه المرأة؛ فهذا المعتمد بن عباد يصف لنا هواه بفتى يدعى سيف كان قد علقه وأسره بقوله[3]:

سُمِّيْتَ سَيْفًا وَفِي عَيْنَيْكَ سَيْفَانِ هَذَا لِقَتْلِي مَسْلُولٌ وَهَذَانِ
أَمَا كَفَتْ قَتْلَةً بِالسَيْفِ وَاحِدَةٌ حَتَّى أُتِيْحُ مِنَ الأَجْفَانِ ثُنْتَانِ
أَسَرْتَهُ، وَثَنَانِي غُنْجُ مُقْلَتَهِ أَسِيرِهُ، فَكِلاَنَا آسِرٌ عَانِ
يَاسَيْفُ أَمْسِكْ بِالمَعْرُوفِ أَسِيرَ هَوًى لاَ يَبْتَغِي مِنْكَ تَسْرِيحًا بِاحْسَانٍ

ويتبين من هذه النماذج الشعرية التي جاءت كشواهد تاريخية أنّ الغزل الماجن أضحى بمفهومه الخاص ظاهرة أدبية ذات أشكال تعبيرية لها امتدادتها الاجتماعية والثقافية الضاربة في عمق المجتمع الأندلسي. على أنّ شقه الثاني الخاص بالتغزل بالمذكر يحيلنا إلى حقيقة هامة مفادها أنّ هذا الغزل أضحى ينحو في الواقع منحى

---

[1]–أنظر ما قاله أبو الحسن علي بن محمد ين خروف(ت620هـ/1223م) في غلام راقص، ابن سعيد، **رايات**، المصدر السابق، ص139/ رايلي مصطفى بن بكر، **أثر أبي نواس في الشعر الأندلسي**، رسالة مقدمة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في الأدب، قسم اللغة وآدابها، جامعة مؤتة، الأردن، 2006، ص141.

[2]–**ديوان ابن خفاجة**، ص354.

[3]–**ديوان المعتمد بن عباد**، تح، أحمد أحمد بدوي، د. ذ.ب، د.ت، ص27.

التحول الذي شهدته الجنسانية التي أصبح الغلام بموجبها أداة استمتاع منافسة للمرأة ومزاحما لها في نيل الحظوة الخطابية والاجتماعية في المتخيل الأندلسي.

أخذ أدب الجنس حيزه ضمن الخطاب الشعري الأندلسي، ويبدو أنّ التأليف في الظاهرة الجنسية أصبح أمرا ضروريا للتعبير عن الاستجابة الثقافية للمستجدات والظواهر الحادثة في المجتمع؛ إذ من الراجح أنّه جاء في خطى موازية لتعدد أشكال الجنسانية السائدة والتطور الذي شهدته على مستوى الممارسة في المجتمع الأندلسي، فما وفرته الحياة الاجتماعية من صنوف المتع، بالإضافة إلى وجود الأماكن التي كانت تقدمها من الحانات وأسواق النخاسة، وكذا تطور أنشطة البغاء والقيّادة في المجتمع كانت كلها عوامل مباشرة شجعت على تثبيتها بالخطاب وصناعة أدب جنسي يواكب تلك الممارسات المتطورة[1]، ولكن هل يتعلق هذا الأمر فعلا بوجود حرية خطابية عامة أم بمجرد اختراقات تغلغلت في منطلق ذلك الخطاب الذي كان يؤطر الحديث عنه وفق قواعد أخلاقية تضبط حدود تداوله دون انتهاك لسلطتها التحريمية؟.

إنّ الإجابة عن هذا السؤال تتطلب منّا البحث في مراتب الإنتاج الأدبي الجنسي دون أن نغفل عن حقيقة هامة تتلخص في أنّ الحديث عنه هو حديث بشكل أو بآخر عن المحرمات والمحظورات الشرعية، لذا من المؤكد أنّ الرقابة الأخلاقية سواء الذاتية التي فرضها بعض الشعراء على إنتاجهم، أو تلك التي فرضها الخطاب الديني على الانتاج الثقافي قد لعبت دورا هاما في الحيلولة دون ازدهار هذا الغرض الشعري بشكل يسمح لنا بالقول أنّ إنتاجه كان كبيرا ومقننا بتصانيف معينة مقارنة بالمشرق الإسلامي الذي شهد هذا النوع من الكتابة منذ عهود مبكرة؛ إذ يكاد الجاحظ يعد أول من أفرد رسائل خاصة به؛ إذ كتب في النساء والجواري والغلمان والقيّان، فضلا عن نصّياته الواردة في كتب أخرى، والتي عدت فاتحة في تأسيس الخطاب الجنسي في التراث الإسلامي[2].

---

[1]–هيثم سرحان، المرجع السبق، ص117.

[2]–نفس المرجع، ص94.

ومع ذلك نقول أنّ أدب الجنس قد وجد سبيله إلى المجتمع الأندلسي عن طريق شعر المجون الذي كان على ما يبدو اقتفاء بالمشارقة ومحاكاة لهم؛ إذ لم يكن بعض المؤلفين أوالشعراء يتحرجون من ذكرهم للأمور الجنسية في تواليفهم لأنّها عدت في نظرهم أمور من الحياة نفسها[1]، ولكن اللافت للانتباه أنّ المصنفات الأندلسية كثيرا ما ضربت صفحا عن ذكر الشعراء المجان وأشعارهم الماجنة، ولعل أبرز مثال عن ذلك يتجسد في الشاعر أبو الحسن علي بن حصن الإشبيلي السالف الذكر، والذي قال عنه ابن بسام:" وإنّي لأعجب من قوم من أهل أفقنا لم يعرفوه ولم ينصفوه؛ فأضربوا عن ذكره، وزهدوا في أعلاق شعره، ولعلهم حاسبوه بخزعبلات كان يعبث فيها بين مجونه وسكره"[2].

ويتضح من هذا النّص أنّ إعراض المصنفين وجامعي المختارات الشعرية عن إدراج الشعر الماجن وشعرائه ضمن مصنفاتهم من باب الترفع عن كل ما هو محرج ومستهجن جعل هذا النوع من الشعر يعيش حالة من التغييب الجزئي في الأدب الأندلسي كخطاب ثقافي وكسلوك اجتماعي، وممن سلك هذا السبيل نجد عبيد الله بن جعفر الإشبيلي السالف الذكر، الذي يصف لنا ولعه باللواط في الأبيات التالية[3]:

وَأَغْيَدٌ لَيْسَ تَعْدُوهُ الأَمَانِــي ... وَلَوْ حَكَمَتْ عَلَيْهِ بِاشْتِطَاطِ
سَقَيْتُ الرَاحَ حَتَّى مَالَ سُكْرًا ... وَنَامَ عَلَى النَمَارِقِ وَالبِسَـاطِ
وَأَسْلَمَ لِي عَلَى طُولِ التَجَنِّي ... وَأَمْكَنَنِي عَلَى طُولِ التَّعَاطِي
فَأَوْلَجْتِ المَقَادِرُ جَيِدَ بَكْـرٍ ... وَلاَ كُفْـرَانَ فِي سَمِّ الخِيَّـاطِ
فَلَوْلاَ الرِيـقُ لَمْ أَظْفَرْ بِشَيْءٍ ... عَلَى عَدَمِ اِهْتِبَالِي وَاِحْتَيَـاطِـي
فَلاَ تَسْخَـــرْ بِرِيقٍ بَعْدَ هَذاَ ... فَإِنَّ الرِيــــقَ مِفْتَاحُ اللّـِوَاطِ

---

[1]-صلاح الدين المنجد، **الحياة الجنسية عند العرب من الجاهلية إلى القرن الرابع الهجري**، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط2، 1975، ص11.

[2]-**الذخيرة**، ق2، مج1، ص، ص162-163.

[3]-**نفح الطيب**، ج4، ص184.

جسدت الممارسات الجنسية بأشكالها المختلفة إحدى المثالب والنقائص التي هجا بها الشعراء غيرهم؛ ويعد ما جمعه لنا صاحب **زاد المسافر وغرة المحيا الأدب السافر** من المختارات الشعرية التي قيلت في هذا الشأن من أجلّ ما وصلنا في موضوع الهجاء الفاحش والبذيء الزاخر بالإيحاءات الجنسية، وبالعودة إلى ما ورد في متونه يتضح لنا أنّ آفة اللواط التي استشرت في المجتمع الأندلسي كان لها وقع كبير تردد صداه في بعض المقطوعات الشعرية، ومن ذلك ما قاله الشاعر الأعمي المخزومي* في هجائه لابن القصير[1]:

لِإبْنِ القَصِيرِ مَعَ اِبْنْهِ وَصَغِيرِهِ   حُجَجٌ بِهَا سُوقُ الفُسُوقِ تَقُومُ
أَلْفَاهُ يَوْمًا تَحْتَ أَسْوَدٍ حاَلِـكٍ   فَــبَدَا يُعَاتِــبُهُ لِذَا وَيَلُــومُ
فَأَجَابَـهُ مُتَّعَجِــبًا وَجَوَابــــهُ   بَيْتٌ عَلَى مرِّ الزَمَـانِ قَدِيمُ
لاَتَنْهَ عَنْ خُـــلُقٍ وتَأْتِ مِثْلَـهُ   عَارٌ عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِـيمُ

لقد كان لانتشار ظاهرة المخنثين والقطماء في المجتمع أثر واضح على المنتوج الشعري للفترة محل الدراسة، وهو ما نلمحه لدى الشاعر ذاته الأعمي المخزومي الذي نبّه إليها من خلال هجائه لأحد القطماء بقوله[2]:

قَطِــيمٌ يُغَلِّـــقُ أَبْوَابُهُ   وَيَفْرَحُ بِالبَيْتِ مَهْمَا خَــلاَ
يُفَــرِّجُ أَوْلاَدَهُ عَامــدًا   وَيُبْــعِدَهُمْ أَبَــدًا مَنْــــزِلاَ
وَيَرْجِعُ لِلْبَيْتِ مِنْ حِينِهِ   لِوَعْـدِ أَخــِي فِيشَةً مُبْتَـلَى
وَيُعَذِبــُهُ يَوْمُــهُ مُنْشِدًا   عَلَوْتَ فَلاَ تَزْهَدَنَ فِي العُلاَ

---

*-أبو بكر المخزومي المدّوري (ت بعد 540هـ/1145م) نسبة إلى المدّور"almodovor"، بلدة تقع في شمال شرقي قرطبة، شاعر أعمى شديد القحة والشر، معروف بالهجاء، قال عنه ابن سعيد:" أنّه بشار الأندلس، وأنّه أحيا سيرة الحطيئة"، انتقل إلى غرناطة وبها توفي، **المغرب**، المصدر السابق، ج1، ص، ص227-232، رقم الترجمة155/ ابن الخطيب، **الإحاطة**، ج1، ص، ص424-427.

[1]-ابن صفوان أبو بحر، المصدر السابق، ص76.

[2]-ابن سعيد، **المغرب**، ج1، ص230.

تَعَلَّمَ مِنْ لُطْفِهِ صَنـْعَةً   تُصَيِّرُ مَخْـرَجَهُ مَدْخَـــلاَ

ويتضح أنّ نزعة النقد الاجتماعي التي تبناها بعض الشعراء تحت غطاء الهجاء السياسي المنحصر في هجو أعيان الدولة ورموزها من وزراء، وقضاة، وفقهاء كان لها دور كبير في نفاق سوق الهجاء الفاحش الذي عمد فيه الهجاؤون إلى التندر بهؤلاء الأعيان ورميهم بهذه الصفات الشنعاء التي كانت تندرج في الدرك الأسفل من سلم الفضائل على نحو ما قاله الشاعر ابن سهل اليّكي* حينما هجا أحد الوزراء قائلا[1]:

ثَمَانِي خِصَالٍ في الوَزِيرِ وَعِرْسِهِ   وَثِنْتَانِ وَالتَحْقـيقُ بِالمَـرْءِ أَلْيَـقُ

(...)وَتَزْنِي فِعْلـــهَا مِثْلَ فِعِلْـــهِ   فَإِنْ لاَطَ يَوْمًا فَهِيَ لاَشَكَ تَسْحَقُ

وهجا أيضا الفقيه الطبني سالكا الطريقة ذاتها في الإقذاع والافحاش، وذلك بعدما نعى عليه هذا الفقيه شرب الخمر[2]:

طُبْنِيُّكُمْ هَذَا الفَقِيـــهَ مُحَقَقٌ   بَاقٍ عَلَى عَهْدِ الصِّدِيقِ مُقِيمُ

شَهِدَتْ عَلَيْهِ بِاللِّوَاطِ جَمَاعَةٌ   وَاللَّهُ يَعْلَـــمُ أَنّـَهُ مَظْلُـــومُ

سَاءَ الفَقِـــيهَ بِأَنَّنِي مُتَخَلِّـعٌ   وَسَرَنِّي أَنَّ الفَقِـــيهَ قَطِيـمُ

لم يقتصر تأثير الظاهرة الجنسية التي شهدها المجتمع الأندلسي على الشعر الاجتماعي الذي جاء مواكبا لها، وهو أمر طبيعي لا غرابة فيه، بل وتعداها أيضا إلى الشعر السياسي الذي نهج فيه بعض الشعراء المتزلفين للسلطة سبيل مدح الملوك والأمراء وتبجيل انتصاراتهم الحربية ضد أعدائهم عن طريق ادماجها بتعابير جنسية كانت انعكاسا

---

*-يحي بن عبد الجليل بن سهل المعروف باليكي، لا تشير المصادر التي ترجمت له لتاريخ ميلاده أو وفاته، غير أنّها تذكره بأنّه أديب وشاعر خبيث الهجاء، ويذكره أبو صفوان في زاد المسافر على أنّه يعرف باليكي نسبة إلى يكة مدينة في شمال مرسية تعرف اليوم "yelca"، الضبي، المصدر السابق، ج2، ص677 رقم الترجمة 1487/ **زاد المسافر**، المصدر السابق، ص77 وما بعدها.

[1]-ابن صفوان أبو بحر، المصدر السابق، ص76.

[2]-نفس المصدر، ص76.

واضحا لحياتهم القائمة على أساس المتع وبخاصة المتعة الجنسية منها[1]؛ فقد شبهت المدن في أشعارهم بالحبيبة الحسناء، وافتتاحها هو افتضاض لها؛ ومن ذلك ما قاله أبي الحسن علي بن عبد الغني الحصري* في ابن هود لما دخل دانية[2]:

كَذَا تَفْتَضُّ أَبْكَارَ البِلاَدِ وَمَهْرٌ سِوَى البِيضِ الحِدَادِ

ونفس الطريقة اتبعها الشاعر ابن عمّار** في وصف دخول المعتضد إلى قرمونة قائلا[3]:

هَنِيئًا بِبِكْرٍ فِي الفُتُوحِ نَكَحْتَهَا وَمَا قَبَضَتْ غَيْرَ المَنِيَّةِ فِي النَّقْدِ

يتضح إذن أنّ خطاب الجنس في حالة عدم استقلاله بمصنفات خاصة بسبب تلك القيود الدينية والأخلاقية التي فرضت عليه، قد يتوارى ضمن العديد من الفنون الشعرية الغزلية، والهجائية، والمدحية؛ فيتلون تارة باللون الاجتماعي وينتحل تشكيلات خطابية متعددة من غزل ماجن بالمرأة والغلمان، ويجيء أحيانا أخرى في حلة الهجاء الفاحش المقذع، كما أنّه قد يتلون كذلك باللون السياسي؛ فيمزج بين الموضوعات السياسية والجنسية في قالب حربي.

---

[1]-جمعة شيخة، **الفتن والحروب وأثرها في الشعر الأندلسي من سقوط الخلافة ق5هـ/11م إلى سقوط غرناطة 9هـ/15م، الفتن**، المطبعة المغاربية للطباعة والإشهار، تونس، 1994، ج1، ص123.

*-علي بن عبد الغني أبو الحسن القروي المعروف بالحصري، أديب رخيم، شديد الهجو، دخل الأندلس بعد 450هـ/1058م، الضبي، المصدر السابق، ص، ص553، 554، رقم الترجمة 1233/الأصفهاني، المصدر السابق، ص، ص186-187، رقم الترجمة40.

[2]-ابن بسام، المصدر السابق، ق4، ج1، ص245.

-أبو بكر محمد بن عمار المهري الشبلي الأندلسي (ت477هـ/1084م)، شاعر بارع، كان وزيرا للمعتمد بن عبّاد وأحد خواصه، عد من أهل السياسة والرياسة، تولى ولاية مرسية فطمحت نفسه واستقل بما تحت يده، ثم تقلبت به الظروف سريعا وسيق أسيرا إلى المعتمد الذي قتله بيده، ابن بسام، المصدر السابق، ق2، ج1، ص368، ابن الأبّار، **الحلة، ج2، ص131، رقم الترجمة133، ابن سعيد، **المغرب**، ج1، ص389، رقم الترجمة 269، نفس المؤلف، **رايات**، المصدر السابق، ص، ص86-89، رقم الترجمة 28، الضبي، المصدر السابق، ص، 147-148، رقم الترجمة 228/الأصفهاني، المصدر السابق، ص، ص71-83، رقم الترجمة6.

[3]-ابن بسام، المصدر السابق، ق3، مج1، ص42.

يعد شعر الخمريات من المواضيع الأدبية التي طغت على المشهد الثقافي الأندلسي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11-12م)، ولقد اقترن شيوع هذا اللون الشعري بالنمط الاجتماعي للطبقة الخاصة التي ساهمت في فرض اتجاهات فكرية وأدبية تحاكي بالدرجة الأولى طبيعة الحياة التي كانت تحياها، لذا ليس غريبا أن نجد أكثر من عالج هذا الموضوع هم شعراء السلطة أنفسهم لأنّها تتصل مباشرة بحياتهم.

لا يعني ذلك بطبيعة الحال اقتصاره على هؤلاء دون غيرهم؛ فقد تناوله أيضا شعراء آخرون لا ينتمون إلى هاته الطبقة باعتباره جزءا من التقاليد الأدبية للعصر، ولأنّها تلج كذلك في النطاق الذي رسمته هذه الفئة للانتاج الثقافي عامة والشعر خاصة[1]، وبصرف النظر عن المكانة الاجتماعية لشعراء الخمريات؛ فمن الثابت لدينا وبشهادة العديد من المعطيات الأدبية أنّ أولئك الشعراء قد شغفوا بها، وأقبلوا على شربها حتّى أنّنا نجد أكثرهم قد تغنى بذكرها ووصف حبه لها؛ فها هو المعتمد بن عباد يصف لنا ولعه بشربها بقوله[2]:

هُوَ المُدَامُ التَي أَسْلُو بِهـَـا فَإِذَا   عَدِمْتُهَا عَبِثَتْ فِي قَلْبِــي الفِكـَرُ

ومثله في ذلك شغف بشربها أبو الحسن بن صالح الشنتمرني* معرضا بذلك عن كل من لحاه في شربها قائلا[3]:

وَصَهْبَاءَ لَمْ تُمْسَسْ بِنَارٍ وَلَمْ تُذَّلْ   بَعَصْرٍ وَلَمْ تُوهَنْ قِوَاهَا بِمـَـاءٍ
لَحَانِي عَلَيْـــهَا مَنْ لَحَا فَزَجَرْتُهُ   وَقُلْتُ لَهُ: مَهْ لَسْتَ مِنْ قُرَنَائِي
سَأَشْرَبُهَا مَا سَوَّغَ الدَهْرُ شُرْبــَهَا   وَعَفْوُ إِلَهَ العَالَمِــــينَ وَرَائِـــي

[1]-صلاح خالص، المرجع السابق، ص89.

[2]-**ديوان المعتمد**، ص39.

*-من شعراء المائة الخامسة، لا تذكر الكتب التي ترجمت له تاريخ ميلاده أو وفاته، ابن سعيد، **المغرب**، ج1، ص397، رقم الترجمة 283/ نفس المؤلف، **رايات المبرزين**، ص، 105، رقم الترجمة 42.

[3]-ابن بسام، المصدر السابق، ق2، مج1، ص584.

لقد بالغ الأندلسيون في حبهم للخمر إلى درجة أنّ بعضهم اعتبرها سلوته وعزاءه في الحياة ومبددة لهمومه، وباعثة لراحته في ظل مجتمع شهد العديد من الفتن والاضطرابات الداخلية والخارجية؛ فباتت الخمرة في مثل هذه الحالة ملاذ الشاعر للتعبير عن واقعه الاجتماعي والسياسي المرير؛ ففي ذلك يقول أبو محمد السيد البطليوسي*:

سَلِّ الهُمُومَ إِذَا نَبَا زَمَنٌ   بِمُدَامَةٍ صَفْرَاءَ كَالذَّهَبِ[1]

إنّ ما يسترعي انتباهنا تلك التجزئة والتفكيك لموضوع الخمر من العام إلى الخاص؛ ونلمح هذا النوع من التخصيص ضمن العديد من كتب الأدب الأندلسي التي عمدت إلى اقتناء بعض المختارات الشعرية التي أبدعها أهل الأندلس من أوصاف، وما اخترعوه من تشبيهات مثلما نجده لدى الكتاني السالف الذكر الذي أفرد في كتابه ثلاثة أبواب لشعر الخمر شمل الباب الأول وصف الخمر والشراب[2]، في حين شمل الباب الثاني وصف الكؤوس والأقداح[3]، في حين جاء الباب الثالث منه لوصف السقاة والندامى[4].

وهذا التخصيص والتجزئة في التصنيف إن دلّ على شيء إنّما يدل على فتنة أصحابها بالخمر واعجابهم الشديد بها، فما كان من ذلك إلاّ أن احتلت خمرتهم مركز الصدارة في قصائدهم التي امتزجت في الكثير من الأحيان بمختلف الأغراض الشعرية الأخرى من غزل ومدح.

---

*-أبو عبد الله محمد بن محمد بن السيد البطليوسي (ت521هـ/1128م)، عالما بالآداب واللغات متبحرا فيها مقدما في معرفتها واتقانها، أصله من بطليوس لكنه سكن بلنسية، له مؤلفات نافعة منها، كتاب المثلث، كتاب الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، ابن خلكان، المصدر السابق، ص، ص96-98، رقم الترجمة 374/ الأصفهاني، المصدر السابق، ص، ص478-484، رقم الترجمة 130/ ابن خاقان، **قلائد العقيان**، ص، ص708-731، رقم الترجمة 203.

[1]-المقري، المصدر السابق، ج1، ص645.

[2]-**التشبيهات**، ص، ص88-97

[3]-نفس المصدر، ص، ص97-100

[4]-نفسه، ص، ص100-103.

وإلى جانب ما وصفه الشعراء بشأن تعلقهم بالخمر وما ارتبط بها من مشاعر تفيض بالشغف والنشوة واللذة؛ وصف هؤلاء أيضا جانبها الحسي والمادي؛ فذكروا في أشعارهم كوؤسها ودنانها التي كانت تزيدها جمالا ورونقا، ولا عجب في ذلك فأقداحها كانت من فضة أو زجاج ذات أشكال منقوشة وملونة[1]، وكذا وصفوا اشراقها فهي بالنسبة لهم الشمس والنجم، والقمر المنير[2].

هذا وقد أطلق الأندلسيون على خمرتهم عدة أوصاف ونعوت كالعتاقة والقدم؛ فقالو أنّها حبست في دنانها دهرا طويلا مما أكسبها مذاقا خاصا جعلها بكرا لم تفتض ولم تمس، وكذا تنوعت بين حمراء كالدم[3]، أو صفراء كأشعة الشمس، أو بيضاء شفافة، وفيما يتعلق بأسمائها فمن الواضح أنّ الأندلسيون عمدوا إلى تسميتها بأسماء مختلفة فهي المدام، والراح، والقهوة، والخندريس[4].

وبالعودة إلى شعر الخمريات نلاحظ أنّه لا يكتف بذكر مختلف نعوتها وأوصافها فقط، وإنّما يسترسل كذلك في وصف السقاة والندماء المرافقين، والمجلس الذي ضمهم، والملاحظ أنّ هذه المجالس غالبا ما كانت تعقد في الحدائق والمنتزهات أو على ضفاف الأنهار بحيث امتزج موضوع الخمر بوصف الطبيعة امتزاجا كبيرا، علاوة على ذكره للطقوس المتبعة في شربها التي لا تخرج عادة عن غلام ساق أو ساقية غلامية، ويتخلل هذه المجالس أيضا شدو جارية على عزف العود في جو بهيج[5]، كما أنّهم لم يغفلوا عن ذكر أوقات شربها التي تراوحت بين شربها في الصباح الباكر وهو ما عرف بكأس

---

[1]-هنري بيريس، المرجع السابق، ص326.

[2]-**الديوان**، ص 418.

[3]-ابن الأبّار، **الحلة**، ج2، ص94.

[4]-ابن دحية، **المطرب من أشعار أهل المغرب**، تح، إبراهيم الأبياري، حامد عبد المجيد، أحمد أحمد بدوي، راجعه، طه حسين، دار العلم للجميع للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دت، ص ص، 3-9/ ابن سعيد، **رايات المبرزين**، ص50.

[5]-ابن الأبّار، المصدر السابق، ص، ص94-95/ المقري، المصدر السابق، ج3، ص، ص289-290/ هنري بيريس، المرجع السابق، ص327/ فوزي سعد، **الشعر**، ص152.

الاصباح[1]، أو شربها في الليل الدامس[2]، على أنّ كل هذه الموضوعات مهما تعددت وتشعبت؛ فالملاحظ أنّها تلتف حول محور أساسي تجسد في وصف الخمرة والتغني بها.

ب/2-الأدب الشعبي:

ب/1/2-الموشحات والأزجال:

يندرج اهتمامنا بالموشحات والأزجال في إطار بحثنا عن النماذج الثقافية التي تعايشت مع ظاهرة الانحراف في المجتمع الأندلسي وتأثرت بها، وإذا كانت الذات الشاعرة قد تفاعلت مع مجتمعها وعبرت عما ساده من ظواهر اجتماعية سلبية بقالب شعري فصيح؛ فليس بامكاننا أن نتجاهل تأثير تلك الظواهر على فن الموشحات والأزجال باعتبارهما من الأشكال التعبيرية الفنية الشعبية التي ظهرت على الساحة الأدبية في الأندلس بحيث كانا لها تأثيرها الخاص على الجانبين الأدبي والاجتماعي.

تعد الموشحات من الفنون الأدبية شأنها في ذلك شأن الشعر؛ فهي تتألف من أبيات وتخضع لبحور معينة غير أنّها تختلف عنه من حيث الشكل والأوزان؛ فهي ذات أوزان حرة بمعنى أنّ الوشّاحون لا يتقيدون عادة بوزن محدد في موشحاتهم، كما أنّها تختلف عنه من حيث البناء الفني لكونها ذات خرجات وقوافي معينة[3]، وبعبارة أخرى هي فن أدبي له قواعده وطرق نظمه الخاصة.

لئن كان ظهور فن الموشحات يعزى إلى البواعث الأدبية والفنية التي واكبت التطور الحاصل في الأدب الأندلسي خلال تلك الفترة[4]؛ فإنّه لا يخفى علينا حقيقة هذه العوامل التي كانت تحمل خلفيات وأبعاد اجتماعية محضة، فما امتازت به البيئة الاجتماعية الأندلسية من وسائل الترف واللهو وبخاصة المجالس الغنائية التي عدت عاملا هاما في نشأتها، ذلك أنّ الشعر بأوزانه التقليدية وقوافيه الرتيبة أصبح غير قادر

[1]-ابن بسام، المصدر السابق، ق1، مج1، ص202.

[2]-المقري، المصدر السابق، ج1، ص646، ج4، ص72.

[3]- آنخل بالنثيا، المرجع السابق، ص143.

[4]-مثال ذلك إحسان عباس، المرجع السابق، ص173.

على الوفاء بحاجة الغناء[1]، فكان من البديهي تحت تأثير هذه الموجة من الغناء وبتأثيرات خاصة حملتها البيئة المحلية أن يظهر فن الموشحات[2].

وقد تفطن ابن سناء الملك المشرقي إلى هذا الأثر الاجتماعي حينما أرجع قصوره عن نظم الموشحات إلى أنّه لم يعش في بيئة أندلسية بقوله:"...وكيفما كان فموشحاتي لا تكون لتلك الموشحات كظلها وخيالها، وأشهد أنّها ناقصة عن قدر كمالها...، واعذر أخاك فإنّه لم يولد بالأندلس ولا نشأ بالمغرب، ولا سكن بإشبيلية، ولا أرسى على مرسية"[3].

وعلى الرغم من أنّ فن الموشحات نشأ وترعرع في البيئة الأندلسية، غير أنّ اللافت للانتباه أنّنا لا نجد له ذكرا في كتب الأدب الأندلسي؛ إلاّ بالاستثناء الذي نلمحه لدى ابن الخطيب الذي جمع مجموعة مختارة من موشحات أئمة التوشيح ببلده من قبيل أبي بكر بن بقي(ت540هـ/1145م)[4]، وأبي جعفر أحمد المعروف بالأعمى التطيلي(ت525هـ/1130م)[5]، وغيرهم من الموشحين في كتابه **جيش التوشيح**، في حين نلاحظ أنّ ابن بسام اكتفى بالحديث عن صنعة التوشيح ذاكرا إيّاها: " بأنّها أوزان كثر استعمال أهل الأندلس لها في الغزل والنسيب"[6]، ولكن من غير أن يذكر رجالاتها، كما تغاضى صاحب كتابي القلائد والمطمح عن ذكرها بالرغم من ترجمته لبعض الشعراء الوشاحين من أمثال ابن اللبانة الداني[*]، وسار على هديهما عبد الواحد المراكشي الذي

[1]-فوزي عيسى سعد، **الموشحات والأزجال الأندلسية في عصر الموحدين**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1990، ص13.

[2]-شوقي ضيف، **الفن ومذاهبه في الشعر العربي**، دار المعارف، القاهرة، ط11، د.ت، ص451.

[3]-**دار الطراز في عمل الموشحات**، تح، ونشر، جودة الركابي، د.ذ.ب، دمشق، 1949، ص18.

[4]-**جيش التوشيح**، تح، هلال ناجي، أعده، محمد ماضور، مطبعة المنار، تونس، د.ت، ص، ص1-16، رقم الترجمة 1.

[5]-نفس المصدر، ص، 16-30، رقم الترجمة2/ ابن سعيد، **المغرب**، ج2، ص، ص451-452، رقم الترجمة 637.

[6]-**الذخيرة**، ق1، مج1، ص469.

[*]-سبق التعريف به في الفصل الثاني، ص119.

أنف عن ذكر الموشحات هو الآخر رغم ترجمته لأبي بكر بن زهر الحفيد** الذي عد من فطاحل الشعراء الوشاحين آنذاك بقوله:" ولولا أنّ العادة لم تجر بإيراد الموشحات في الكتب المجلدة لأوردت له بعض ما بقي على خاطري من ذلك"[1]، وربما تعود علة هذا الأمر إلى نظرة الاستصغار لهؤلاء المصنفين إليه، والتي كانت ترى في الموشح فنا لا يعدو أن يكون شعرا شعبيا ناقصا من حيث الجودة البلاغية والذوق، أو لأنّ أوزانه خارجة عن غرض الديوان؛ إذ أنّ أكثره على غير أعاريض شعر العرب[2].

كان لارتباط الموشحات بالغناء والموسيقى منذ أطوارها الأولى بأن ظل الوشاحون يتغنون بالموضوعات الذائعة الصيت، والتي فرضتها مجالس الأنس والطرب من وصف الطبيعة، والغزل والخمريات[3]، ولا نشك في أنّ الغزل عد أكثر الفنون ملاءمة للموشح لطبيعته التي تتلاءم وفن الغناء المرتبط بوصف العواطف وخلجات النفس، والجدير بالإشارة أنّ الغزل في الموشحات جاء في شكلين مختلفين فكان إمّا مستقلا بذاته أو ممزوجا بالمدح بحيث عمد الوشاحون أحيانا إلى المزج بينهما وإدراجهما في موشح واحد.

ويبدو من خلال تتبع الإشارات المصدرية الواردة في كتب الأدب أنّ الموشحات الأندلسية لم تخرج عن الإطار العام الذي وضع فيه الشعراء فن الغزل بشقيه العفيف والماجن، وللانصاف يعد هذا النوع الأخير قليل في الموشحات مقارنة باللّون الفنّي الأوّل لأنّ أكثر ما قيل في الغزل الماجن نجده في الأزجال؛ ومع ذلك نجد أنّ عبادة بن ماء

**–أبو بكر بن زهر الحفيد(507–595هـ/1113–1198م)، من أبرز أعيان بن زهر، كان له حظوة كبيرة لدي الملوك والأمراء، انفرد بالامامة في علم الطب؛ حيث أخذ الصنعة عن والده أبي مروان وجده أبي العلاء، وإلى جانب شهرته الطبية، نال أيضا شهرة واسعة في علوم اللغة والأدب؛ فقد كان شاعرا ووشاحا كبيرا، ابن أبي أصيبعة، المصدر السابق، ص، ص، 524–528/ ابن الخطيب، المصدر السابق، ص، ص196–212.

[1]–**المعجب**، ص146.

[2]–محمد زكريا عناني، **الموشحات الأندلسية**، عالم المعرفة، العدد31، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1980، ص11.

[3]–فوزي عيسى سعد، **الموشحات**، ص21.

السماء* الذي أثنى عليه ابن بسام بأن لقبه بشيخ الصنعة، مشيرا إلى فضله في نظم الموشحات وتقويمها[1]، لم يتوان عن ذكر محاسن محبوبته واصفها إيّاها بأنّها المها ذات الوجه الجميل، والقوام النحيل في موشحة طويلة نختصر منها قوله[2]:

حُبُّ المَهَا عِبَادَةً مْنِ كُلِ بَسَّامِ السَرَارِي

قَمَرٌ يَطْلَعُ مِنْ حُسْنِ آَفَاقِ الكَمَالِ حُسْنُهْ الأَبْدَعِ

لله ذَاتَ حُسْنٍ مَلِيحَةُ المُحَيّــا

لَهَا قِوَامُ غُصْنٍ وَشِنْفَتُهَا الثُرَيّـا

وَالثَغْرُ حَبُّ مُزْنِ رِضَابُهُ الحَمِيَّا

أمّا فيما يتعلق بالتغزل بالمذكر؛ فالملاحظ أنّ الموشحات لم تتطرق إليه إلاّ نادرا، ويعد الأعمى التطيلي من الوشّاحين الذين ولعوا بهذا النوع من الغزل، ومما قاله في ذلك نذكر[3]:

عَبْدُ المَلِيــــكُ أُحِبـُّكَ ولاَ سَبِيلَ إِلَيــــكَ

مَوْلاَيَ حَسْبِي وَحَسْبُكَ قَدْ ذُبْتُ وَجْدَا عَلَيْكَ

حَتَّى مَ يَضْنِي مُحِبُكَ وَبَــرَؤُهُ فِي يَدَيــكَ

امتزج موضوع الخمر في الموشحات الأندلسية في الكثير من الأحيان بالأغراض الشعرية الأخرى كالمدح، والغزل، ووصف الطبيعة، أي بمعنى آخر إنّ الخمر لم يشغل في الموشحات المساحة الخطابية ذاتها التي شغلها في الشعر العمودي الفصيح؛ فغالبا ما

---

*-عبادة بن ماء السماء أبو بكر من فحول الشعراء في الأندلس، متقدم فيه مع علمهم، وله" كتاب في أخبار الأندلس"، توفي بعد 420هـ/1029م، الحميدي، المصدر السابق، ص517، رقم الترجمة 1126/ابن خاقان، **قلائد**، المصدر السابق، ص، ص765-766.

[1]-**الذخيرة**، ق1، مج1، ص668.

[2]-الكتبي محمد بن شاكر، **فوات الوفيات**، تح، احسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت، ج2، ص152.

[3]-ابن الخطيب لسان الدين، **جيش**، ص60.

تم إردافه كعنصر مساعد لاغير[1]، ولا نعلم على وجه الدقة إلى ما يعزى هذا الفارق بالرغم من أنّ الخمر كانت من الظواهر الشائعة في المجتمع الأندلسي سلوكا وخطابا، ومن النماذج ما قاله ابن زهر الحفيد في الخمر والندماء[2]:

أَيُّهَا السَاقِي إِلَيْكَ المُشْتَكَى قَدْ دَعَوْنَاكَ وَإِنْ لَمْ تَسْمَعِ

وَنَدِيمٍ هِمْتُ فِي غُرَتِّــهِ

وَسُقْتُ الرَاحَ مِنْ رَاحَتِهِ

فَإِذَا مَا صَحَ مِنْ سَكْرَتِهِ

جَذَبَ الزِّقَ إِلَيْهِ وَاتَكَا وَسَقَانِي أَرْبَعًا فِي أَرْبَــعِ

وبالموازاة مع فن الموشحات ظهر فن شعبي أندلسي آخر عرف بالزجل الذي كان على ما يبدو وليدا للبيئة الأندلسية وتابعا لفن الموشحات حتّى أنّه لم يكن يختلف عنها من حيث الشكل الخارجي ومن ناحية الأوزان ونظام القوافي كذلك، بل لم يختلف عنها من حيث الموضوعات أيضا[3]، ويؤكد على حقيقة نشأته هذه ابن خلدون قائلا: "ولمَّا شاع فن التوشيح في أهل الأندلس، وأخذ به الجمهور لسلاسته وتنميق كلامه وترصيع أجزائه نسجت العامة من أهل الأمصار على منواله، ونظموا في طريقته بلغتهم الحضرية من غير أن يلتزموا فيها إعرابا، واستحدثوه فنّا سموه بالزّجل"[4]، ويفهم من كلام ابن خلدون أنّ الأزجال فن أندلسي خالص في نشأته وظهوره.

---

[1]–محمد عباسة، **الموشحات والأزجال الأندلسية وأثرها في شعر التوريادور**، دار أم كتاب للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2012، ص91.

[2]–ابن الخطيب، المصدر السابق، ص202/ ابن سناء الملك، المصدر السابق، ص73.

[3]–مثنى فليفل سلمان الفضلي، **الحياة الاجتماعية في الأندلس خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين**، دار ومكتبة عدنان للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، ط1، 2015، ص166.

[4]–**المقدمة**، ص707.

عرف هذا الفن ذيوعا كبيرا في المجتمع الأندلسي، ويدل على ذلك وجود أسماء لبعض الزجالين الذين نبغوا فيه من أمثال أبي عمرو بن الزاهر*، وغيره الكثير، غير أنّ المصادر الأدبية وكتب التراجم تكاد تجمع على أنّ ابن قزمان يعد شيخ الصنعة وإمامهم؛ فقد ذكره صاحب المغرب معتبرا إيّاه إمام الزجالين بالأندلس[1]، في حين أثنى عليه صاحب المقتضب قائلا: "...المنفرد بالابداع في طريقة الأزجال"[2]، هذا ويعد ديوانه "**إصابة الأغراض في ذكر الأعراض**" المصدر الوحيد الذي وصلنا في موضوع الأزجال الأندلسية على حسب علمنا، لذا سنركز على دراسة مختلف موضوعاته واتجاهاته العامة لنتبين حجم تأثير ظاهرة الانحراف على هذا الفن.

يجد الباحث في أزجال ابن قزمان نماذج جاهزة تحوز على مصداقية كبيرة في بيئتها ووسطها التي عمد قائلها التنبيه إليها بشكل تلقائي لكونها شائعة ومعممة في مجتمعه؛ فديوانه يعد بحق مرآة عاكسة للمجتمع الأندلسي بحيث يعطينا وصفا دقيقا ومفصلا لأحوال الأندلس وأخلاق أهلها وطباعهم؛ فعن أحوال مجتمعه ينقل لنا فترات الحروب السياسية، وكذا ينقل لنا فترات الجوائح والكوارث الطبيعية التي شهدها وما خلفتهما من انعكاسات على الحياة الاجتماعية والاقتصادية عهدئذ من انتشار لأعمال اللصوصية والتعدي على أموال الأحباس، وغلاء الأسعار وبخاصة مادة القمح وغيرها من الانعكاسات الأخرى[3].

ويطالعنا عن أخلاق أهلها؛ فيذكر لنا تدينهم وإقامتهم الشعائر الدينية، كما يقدم إشارات عن لهوهم ومجونهم ناقلا بذلك كل هذه الأحداث التي عايشها وتعايش معها في قالب زجلي خاص قل نظيره في الأدب الأندلسي، غير أنّ أهم ما يشدنا في أزجاله أنّها

---

*-من زجالي المائة السادسة والمعاصرين لابن قزمان، ذكره ابن الدباغ في كتابه ملح الزجالين، لا يورد ابن سعيد تاريخ ميلاده أو وفاته، **المغرب**، ص، ص283، 284، رقم الترجمة 2002.

[1]-نفس المصدر، ج1. ص100، رقم الترجمة34.

[2]-ابن الأبّار، **المقتضب**، ص95.

[3]-**إصابة الأغراض**، ص106، زجل رقم 22، ص209، زجل رقم 67، ص255، زجل رقم 80.

تصور لنا تقلباته وحياته العاطفية، ومشاغله المادية، إذ تكشف لنا حقا عن نزعته المجونية في الحياة؛ فتشير وبدون أدنى تحفظ إلى مذهبه القائم على الإقبال على الملذات واتباع المتع التي اتخذها هدفا وديدنا له بقوله[1]:

نَفْنِي عُمْرِي فَالخَنْكْرَة وَالمَجُونِ
يَابْيَاضِ خْلِيعْ بْدِيتْ أَنَ نْكُونْ
إِنَّمَا إِنْ نْتوبْ أَنَا فَمُحَالْ
وَبْقَائِي بْلاَ شْرَيْبَة ضْلاَلْ
بَيْنُ، بَيْنُ، وَدَعْنِي مِمَا يُقَالْ
إِنْ تَرْك الخْلاَعَة عَنْدي جْنُونْ

ليس هنالك أدنى شك في أنّ المواضيع التي تطرق إليها ابن قزمان في ديوانه هذا هي نفسها التي طرقها الشعراء والوشاحون في الأندلس لكونها عدت من التقاليد الأدبية لذلك العصر؛ فمن يقرأ قصائده الزجلية يجد أنّها لم تخرج عن الإطار الأدبي العام الذي شمل وصف الطبيعة، والتغني بالخمر، وعشق الغلمان والتغزل بهم، بل ويشعر بالصلة الوثيقة بين هاته الموضوعات الثلاثة التي تداخلت في الكثير من الأحيان مع بعضها البعض؛ فكانت الطبيعة هي القاعدة الأساس التي بنى عليها ابن قزمان أزجاله فيما يخص وصفه للخمر أو التغزل بمعشوقه من المذكر أو المؤنث، أو ذكره لخلاعته ولمجونيته.

سلك ابن قزمان الطريقة ذاتها التي سلكها الشعراء والوشاحون فيما يتعلق بالشعر الخمري من وصف حبهم لها، وذكر أسمائها، وكذا ذكر مجالسها وسقاتها وندمائهم في شربها، لذا نجده هو الآخر لا ينفك يذكر لنا في أكثر من موضع في أزجاله عشقه للخمر وولعه بها حتّى أنّه تمنى أن يدفن بعد موته عند شجرة الكرم[2]، وإلى جانب ذلك يصف لنا

[1]-**إصابة الأغراض**، ص296، زجل رقم90.

[2]-نفس المصدر، ص297، زجل رقم 90.

أيضا نديمه فيها الذي هو محبوبه، وكيف أنّه أنفق كل أمواله في سبيل الحصول عليها، طارحا بذلك مذهبه في الشراب مدافعا عنه بقوله[1]:

فَي الشْرِيبْ يَمْضِي دَرْهْمِي ومَثْقَالِي

ولا يقف إمام الزجالين عند طرحه لمذهبه في الشراب أو الدفاع عنه، بل نجده يوصي النّاس أن يكونوا خلعاء مثله، وأن يقبلوا على شرب الخمر ومعاقرتها، وفي ذلك يقول[2]:

أَيُّهَا النّاسْ، وْصِيَ هِيَ لَلْجَمِيعْ
صِيرُوا خُلاَعْ فَإِنِّي اليَوْمَ خْلِيعْ
وَلاَ تَمْشوُا إلاَّ بِكَأْسْ أَوْ قْطِيعْ
وَسْكَارَى إيَّاكْ، لاَتَمْشُوا صْحَاحْ

وبالإضافة إلى شرب الخمر، يطلعنا كذلك في أزجاله تلك عن مذهبه في الحب الذي خالف به من سبقوه من شعراء الغزل العذري موضحا أنّه يختلف عنهم لكونه خلع عذاره في حب الغلمان ومعاشرتهم مشيرا إلى ذلك، والجدير بالملاحظة أنّ ابن قزمان، وعلى الرغم من كشفه عن توجهه في الحب المجسد في شغفه بالغلمان وحبه لمعاشرتهم؛ غير أنّ غزله هذا لم يمنعه في الواقع من التغزل بالمرأة أيضا بحيث خصها بثلاثين زجلا غراميا[3]، لم تختلف صورتها الحسية فيه عن صورتها في الشعر والموشحات؛ فزجالنّا يستمد نفس التشبيهات التي وصف بها الشاعر والوشاح المرأة في قصائدهما الغزلية، والتي استمداها من الطبيعة كالشمس، والقمر، والهلال، والزهر، والغزلان، وهو ما يوضحه لنا قوله هذا[4]:

---

[1]- **إصابة الأغراض**، ص113، زجل رقم 25.

[2]-نفس المصدر، ص310، زجل رقم 94.

[3]-ليفي بروفنسال، **محاضرات عامة عن أدب الأندلس وتاريخها ألقاها عامي (1947-1948)**، تر، محمد عبد الهادي شعيرة، مرا، عبد الحميد العبادي بك، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1951، ص28.

[4]-**إصابة الأغراض**، ص385، رقم المثل 127.

يَا زَهَرْ، يَا مْلِيحْ، يَا خَنَّارْ
مَنْ فِي جَمَالْهَا تَاهَتْ الأَفْكَارْ
اتِهْ وَلَلْغْزَالْ مَنَكْ حَزَّارْ
شَمْسِ، وَزَهَرْتِي، وَهْلاَلِي
وَدُنْيَاءْ وَرُوحِي وحَالِي
وَغْزَالِي

ويبدو أنّ مجونيته وفسوقه لم تقتصرا على شربه للخمر، أو تغزله بالغلمان وحسب، وإنّما تعدت إلى حديثه عن ممارساته الجنسية مميزا في ذلك بينه وبين عامة النّاس؛ فهو يسرف في ذكر تهتكه وخلاعته إلى درجة أنّه لم يتحرج من ذكره لبعض تفاصيل ممارساته تلك، كما أنّه لم يتحرج من القول بأنّه يجمع بين اللواط والزنا[1]:

نَعْجَبْ مَنْ بَعْضْهُمْ عُشَّاقْ
تَكْفَاهُمْ قُبَلْ فِي الأَشْدَاقْ
لَسْ أَخْلاَقْ فِي ذِي الأَخْلاَقْ
وَلاَ كَانْ مَذْهَبِي وَلاَ اسْتِحْسَانِي
أَحَدُ الخِصْلَتَينْ لَوَاطْ أَوْ زَانِي
فَأَنَا ذَا الخِصْلَتَيْنْ نَجْمَعْ

يتضح إذن بعد عرضنا لهذه النماذج الزجلية المختارة من ديوان ابن قزمان، أنّ هذا الأخير استطاع أن يشخص تأثير ظاهرة الانحراف في المجتمع الأندلسي على نحو لم يكن للنص الإخباري المشدود إلى مركز السلطة مقدرة على ذلك، بسبب تحرره النسبي من القيود المفروضة على الكتابة التاريخية، وبالنظر إلى تلك الحدود والمساحات التي

[1]-عبد الغني عماد، المرجع السابق، ص139.

يمكن للزجال أن يخترقها في الوقت الذي يعجز فيه المؤرخ عن اختراقها بسبب الحظر الخطابي المقام عليه.

ب/2/2-الأمثال الشعبية:

تجسد الأمثال الشعبية التي وشمتها الذاكرة الجماعية الأندلسية بنية عقلية مجتمعية كاملة لكونها تشكل نمطا من التفكير والسلوك الذي يمتح خاصيته من عادات وتقاليد مجتمعه، وعلى الرغم من أنّ الأمثال هي في الغالب أقوال مجهولة لا يعرف قائلها، غير أنّها "ذات أبعاد سوسيوثقافية هامة بالنظر إلى ما تتناوله من ضروب الحياة المختلفة، وما تتضمنه من حكم بالغة، وصور ساخرة، وتعبيرات صادقة نابعة من تجارب هي خلاصة تعامل الفرد مع ذاته والآخر"[1]، ولاغرو أن نعد في مثل هذه الحالة الأمثال الشعبية إحدى الطرق التعبيرية التي قد يكشف لنا المجتمع الأندلسي من خلالها عن الكيفية التي تعامل بها أفراده مع ظاهرة الانحراف ضمن نطاق شعبي تداخل فيه المعطى الثقافي بالمعطى التاريخي.

كان من الطبيعي في ظل انتشار ظاهرة الانحراف في المجتمع الأندلسي وفئاته أن يتشكل خطاب شعبي يعمل على رصد واقع هذه الظاهرة، بل ويعمل على التنديد بتلك الممارسات اللا أخلاقية التي تعدت في نظره على منظومة المعايير والقيم المجتمعية، لذا ليس غريبا أن نعثر ضمن أمثال العامة آنذاك ما يستهجن وجود فئة الشواذ من المخنثين والقطماء في المجتمع الذي وقف منهم موقفا سلبيا؛ بل وامتعض منهم لكونهم خالفوا القيم الذكورية وتجاسروا عليها[2]؛ إذ ثمة أزيد من عشرة أمثال التي نددت بهم وذكرتهم بالسوء جامعة بذلك بين الفكاهة والبذاءة.

---

[1]-عماد عبد الغني، المرجع السابق، ص، ص160،139.

[2]-الزجالي، المصدر السابق، ج2، ص، ص، 43، 88، 110، 117، 119، 179، 217، 332، 380، الأمثال رقم، 165، 384، 487، 488، 520، 527، 531، 787، 961، 1435، 1669.

تمدنا بعض الأمثال بتمثلات دقيقة عن مظاهر الفساد والانحلال من قبيل معاقرة الخمر الذي كان يتم شربه في سرية لكونه من المحرمات والمحظورات التي خضعت لرقابة دينية شديدة كقولهم:" **أَشْرُبْ بِالزُّلاَمِ(النـاي)، قَالْ البُوقْ أَسْتَرْ لِـي**"[1]، وإذا كانت بعض الأمثال تغري بشرب الخمر وتدعو إلى التستر في ذلك؛ فهناك أمثالا أخرى جاهرت بشربه حتى جاء في محتواها تفضيل لأنواع معينة من الخمور عن غيرها كتفضيلهم مثلا للخمر على الرُّبِ، وهو ما يوضحه لنا المثل التالي:" **القَرْحْ حْمَرْ وَلاَّ عَصِيرْ الرُّبْ**"[2]، في حين أشارت أمثال أخرى إلى هؤلاء المدمنين والسكارى الذين كانوا يعقدون المجالس ويتمالحون في شرب الخمر طيلة الليل، وهو ما يوضحه قولهم:" **قْدَحْ فِي قْدَحْ، حَتَّى يْجِي الصبَّاحْ**"[3].

وإلى جانب هذه الإشارات تضمنت أمثالهم بعض الإشارات المتعلقة بالآفات الأخلاقية كعشق الغلمان واللواط، مما يدل على تجذرهما في الأوساط الشعبية كذلك، بل ثمة ما تذكره لنا فيما يخص التعريض بأشخاص عرفوا بممارستها من مؤدبين مما يعكس انتشارها بين أوساط الطلبة والكتاتيب[4]، وعلاوة على ذلك تشير إلى عقوبة هؤلاء اللاطة التي شملت القتل، كما نوهت إلى عاقبة أفعالهم وجزائهم التي تجسدت في إصابتهم بمرض الجذام لذا ذكرت العوام: " **أَنَّهُ مُقَابِلَ لَوَّاطْ مَقْتُولْ أَوْ زَلَّيْرْ(الزاني) مَجَذْومْ**"[5].

كان لاستشراء ظاهرة الزنا في المجتمع بأن صيغت حولها العديد من الأقوال التي كشفت واقعها الذي باتت تشكل فيه هذه الظاهرة معضلة اجتماعية لم يكن للعامة بد من محاربتها غير النهي عن ممارستها بقولها: "**لاَ تَسْرَقْ مْعَ مَنْ سْرَقْ وَ لاَ تَزْنِ مَعَ مَنْ زْنَا**"، وذلك بالنظر إلى ما كانت تخلفه هذه الآفة من وجود أولاد الزنا الذين كانوا عرضة

---

[1]–الزجالي، المصدر السابق، ص22، المثل رقم 78.

[2]–نفس المصدر، ص55، المثل رقم 219.

[3]–نفسه، ص410، المثل رقم 1788.

[4]–نفسه، ص364، المثل رقم 1600.

[5]–نفسه، ص382، المثل رقم 1676.

لسخرية المجتمع وتهكماته[1]، ومن ناحية ثانية كشفت لنا هذه الأقوال عن المنحى الذي آلت إليه هذه الممارسة التي أضحى لها دور خاصة بها كالفنادق[2]، وكيف أنّها أفرزت فئة البغايا في المجتمع اللواتي انتشرن في بعض المدن الأندلسية كمدينة شرشر مثلا[3].

وعلاوة على هذه الظواهر؛ ترددت في أمثال العامة أيضا ظاهرة اللصوصية ذلك أنّ الأمثال كما سبق وذكرنا رصدت لنا كل تحركات المجتمع وظواهره المختلفة، فليس غريبا إذن أن ترصد كذلك فئة اللّصوص بوصفهم شريحة اجتماعية كان لها واقعها الخاص وتأثيرها الكبير على المجتمع؛ إذ أشارت إليهم بمصطلح "الحلاّلين"[4]، ونبهت أيضا إلى الأماكن التي كان يرتادها هؤلاء اللصوص والمحاربين التي شملت المفاوز والمسالك التجارية بحيث كان هدفهم الاعتداء على القوافل التجارية والاعتداء على المسافرين كذلك[5].

يبدو أنّ ما شهده المجتمع الأندلسي من أزمات سياسية واقتصادية دفعت بالفئات الشعبية إلى محاولة السيطرة على الواقع المزري الذي كانت تحياه بكل آفاته ونوائبه ليس من الناحية المادية فقط، بل حتّى من الناحية النفسية لذلك عمدت إلى إحداث نوع من التوازن النفسي بلجوئها إلى الفكر الغيبي، ونجد في أمثالهم صدى لبعض الممارسات الغيبية من قبيل الشعوذة والكهانة، والتنجيم، والسحر بحيث رصدتها العامة ونحتتها في ذاكرتها؛ فذكرت بذلك المشتغلين بالسحر بقولها، "**ضَرَابَةْ الخَفِيفْ المَقْرَعْ وَالتَكْتِيفْ**"، ويفهم من هذا المثل أنّ الخفيف اعتبر إحدى العمليات السحرية التي كانت معروفة آنذاك في الأندلس لذا كان المشتغلون بها يعاقبون بالتكتيف والعصا، وكأنّه قاعدة من قواعد

[1]-الزجالي، المصدر السابق، ص131، المثل رقم791.

[2]-نفسه، ص406، المثل رقم 1770.

[3]-نفسه، ص419، المثل رقم 1824.

[4]-نفسه، ص14، رقم المثل43.

[5]-نفسه، ص403، المثل رقم 1759، وص412، المثل رقم 1798.

الحسبة والشرطة [1]، ونظرا لتجذر هذه الظاهرة بين الأوساط الشعبية والاعتقاد بما قد تحدثه من ضرر عملت العامة على تلافي ضررها عن طريق الاعتماد على الحروز؛ فأشارت أمثالهم إلى أشخاص يتعاملون بها كقولهم "**حروز خطاب**"[2]، و"**حرز أبي دجانة**"[3].

4-أثر الانحراف في سقوط الأندلس: إرهاصات أولية

تعددت التفسيرات التاريخية التي سعت إلى تحليل الأسباب والعوامل المؤدية إلى تراجع السيطرة الإسلامية على بلاد الأندلس، بين القائلة بطغيان العقلية الانهزامية للأندلسيين خاصة بعد سقوط مدينة طليطلة سنة 487هـ/1094م، وتلك القائلة بخفوت الروح الجهادية لديهم، أو تلك التفسيرات التي أرجعت هذه الأسباب إلى ميل الأندلسيين لقبول السيطرة المسيحية، دون أن نغفل عن ذكر الأطروحة القائلة بالتفوق العسكري للمسيحيين[4].

يبدو أنّه من البديهي أن تفسح إشكالية تاريخية كهذه المجال لبروز العديد من الأطروحات التي أدلت كل منها بدلوها في تفسير الصراع العسكري القائم وقتئذ، غير أنّ تفسير التراجع الإسلامي في جانبه العسكري بالتركيز أكثر على الواقع الأندلسي اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا منذ اندثار رسم الخلافة الأموية كفيل بأن يجعلنا نلم بتلك العوامل التي أدت في الأخير إلى التفوق النصراني على المسلمين، وإن كنا نميل نحن إلى ترجيح كفة الطرح الأخلاقي في بعده الاجتماعي والسياسي؛ إذ ليس ثمة شك أنّه كلما تطرق الخلل

---

[1]-الزجالي، المصدر السابق، ج2، ص273، رقم المثل 1632.

[2]-نفسه، ص192، رقم المثل 843.

[3]-نفسه، نفس الصفحة، رقم المثل 844.

[4]-محمد الشريف، **قضايا في تاريخ المغرب والأندلس**، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، مطبعة الهداية، تطوان، ط1، 2015، ج1، ص، ص51-75، للاطلاع أكثر على هذه الأطروحات والتفسيرات ينظر كذلك:

-Ramon Menéndez Pidal, **España del Cid**, Espasa Calpe, S.A, 1967, tome 1, p 77.

-Pierre Guichard, **De la Conquête Arabe à Reconquête**, Grandeur et fragilité d'al, Andalus, el Legado Andalusi, Granada, 2000, pp230. 236.

- Pierre Guichard **«Sur l'évolution de la notion de gihad dans l'Espagne musulmane» ,** Mélanges de la Casa de Velazquez, n9, 1973, p358

إلى هذا العنصر كلما أدى ذلك إلى تصدع المجتمعات وانحلالها، ولا غرو أن يتفطن المؤرخ ابن خلدون إلى أهميته ودوره في البناء الحضاري في كتابه المقدمة الذي حوى الكثير من أرائه السياسية المتعلقة بعوامل قيام الدول وأفولها انطلاقا مما عايشه وعاينه وقتئذ؛ فأشار إلى ذلك الدور بقوله: "إذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طريقها؛ فَتُفقد الفضائل السياسية منهم جملة ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم"[1].

تأسيسا على هذه النظرية الخلدونية سنحاول البحث هنا في العلاقة الجدلية بين ظاهرة الانحراف السلوكي والانتكاسات السياسية والعسكرية التي مني بها المسلمون في الأندلس مما أدى إلى تقلص ظلهم خلال عصري الطوائف والمرابطين.

إنّ البحث في هذه العلاقة الجدلية يقتضي بنا العودة إلى أواخر القرن الرابع وبداية القرن الخامس الهجري(ق10-11م)، وهي الفترة التي شهدت فيها الأندلس فتنا أهلية واضطرابات داخلية أسفرت عن انفراط عقد الخلافة الأموية وقيام دويلات الطوائف المتناحرة على أنقاضها، وبانفراطها تكون البلاد قد دخلت مرحلة تاريخية جديدة انعدمت فيها الوحدة السياسية وحلت محلها الفرقة والضعف والانقسام[2]. بل وهي الفترة التي بدأت فيها مجريات الأمور تتغير في شبه الجزيرة الإيبيرية؛ فبعدما شهدت أمجادا وبطولات لقيادات مرهوبة الجانب كثيرا ما طرق النصارى أبوابها وافدين عليها كسبا للرضى وعقدا للمهادنات؛ فإنّه سرعان ما وصل هؤلاء إلى حقيقة هامة مفادها أنّ القوة التي كانت ترهبهم أيّام الخلافة الأموية والدولة العامرية لم يعد لها وجود لدى ملوك الطوائف المتخاذلين والمتقاعسين عن مواجهتهم عسكريا.

---

[1]-**المقدمة**، ص163.

[2]-ابن عبد البر القرطبي، **القصد والأمم في التعريف بأصول أنساب العرب والعجم ومن أول من تكلم بالعربية من الأمم**، مطبعة السعادة، القاهرة، 1931، ص35/ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، ج2، ص 144.

لقد كان لسياسة الفرقة والنزاع التي انتهجها ملوك الطوائف تجاه بعضهم البعض، وكذا طبيعة الحياة المترفة التي كان يحياها هؤلاء في ظلال عيش مترف، وخفض ودعة بين ملاعب الحسان وأغاني القيان، مستصبيحن بالكأس والوتر ومكثرين من مجالس الأنس والسمر[1]؛ أبلغ الأثر في صرفهم عن قضيتهم الأساسية المتمثلة في جهاد النصارى المتربصين بهم. ولعل هذا ما تكشفه لنا شهادة المؤرخ ابن حيّان المعاصر للأحداث الذي أبدى امتعاضه من الوضع السياسي الذي آلت إليه البلاد بعدما عجز هؤلاء عن تحصين قواعدهم وثغورهم والحفاظ عليها قائلا:"...وغفلوا عن سد ثغرهم حتّى ظل عدوهم الساعي لاطفاء نورهم يتبحبح عراص دورهم، ويستقري بسائط بقاعهم، يقطع كل يوم منهم طرفا ويبيد أمة ومن لدينا وحوالينا صموت عن ذكرهم، لهاة عن بثهم..."[2].

ولعل أهم ما يبين لنا تأثير ظاهرة الانحراف على الجانب السياسي هو ضعف النزعة الجهادية وتراجع سيطرة المسلمين وهيبتهم في الأندلس الذي بدأت إرهاصاته الأولى في عهد الطوائف بسقوط مدينة بربشتر[3]، التابعة لمملكة سرقسطة التي آل حكمها إلى أسرة بني هود، وغدت في عهدهم عاصمة للثغر الأعلى ومن أهم القواعد الإسلامية الأندلسية.

أثارت حادثة بربشتر ردود أفعال مختلفة لدى الأندلسيين نتيجة ضعف ملوك الطوائف وتقاعسهم عن نجدتها، كما أفجعهم التنكيل والتعذيب الذي تعرّض له أهلها، ويكفينا العودة إلى ما ورد لدى ابن عذاري من إشارات في هذا الشأن لنتبين حجم ذلك

---

[1]–عبد العزيز محمد عيسى، **الأدب العربي في الأندلس**، مطبعة الإستقامة، القاهرة، د.ت، ص124.

[2]–ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص255.

[3]–تعود حيثيات سقوط مدينة بربشتر إلى الصراع الواقع بين يوسف المظفر بن هود وأخيه المقتدر الذي رام انتزاع ملك أخيه وضمه إلى بقية الأملاك المنتزعة من إخوته بعدما سجنهم وسمل عيونهم، وأمام فشله في ضمها لم يجد سبيلا إلى ذلك غير الاستعانة بالنصارى الذين قاموا بحصارها سنة 456هـ/1063م لمدة أربعين يوما، هذا وقد أبدى سكانها مقاومة كبيرة، غير أنّ قيام النصارى بسد عين الماء وهي المصدر الرئيس الذي كان يزود المدينة بهذا العنصر الحيوي؛ دفع بأهلها إلى الإستسلام وطلب الأمان على أنفسهم؛ فأعطاهم العدو ذلك ثم ما لبث أن غدر بهم بعد أن دخلها؛ فعرّض أهلها لأنواع من التنكيل والتعذيب، ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص222.

التنكيل الذي تعرض له هؤلاء[1]، ومن جهته يصور لنا الفقيه أبي حفص الهوزني* ما حل بأهلها من المحن والفظائع في محاولة منه لاستنهاض الهمم واستنفارها للجهاد؛ مشيرا إلى أنّ محنتهم هذه قد تركت النساء أيامى والأطفال يتامى مركزا على هاته المشاهد الإنسانية الوجدانية تارة للتأثير في المتلقي، ثم يضرب تارة أخرى على وتر الدين موظفا العاطفة الدينية من أجل شحذ النفوس لنجدة أهلها ونصرة الإسلام فيها[2].

لقد حركت هذه الحادثة حميّة العلماء والفقهاء الذين أدركوا خطورة فقدان هذه المدينة وتأثيراتها على المدى البعيد على الوجود الإسلامي في الأندلس؛ فقام الفقيه ابن عبد البر القرطبي في بادرة منه إلى كتابة منشورات على لسان أهل المدينة وتوزيعها في سائر أرجاء البلاد واصفا فيها معاناتهم، ومستشرفا فيها الإغاثة من ملوك الطوائف[3]، والجدير بالملاحظة أنّ مختلف ردود الأفعال التي أثارتها فاجعة بربشتر قد تمحورت حول استنجادها والوقوف في وجه النصارى فقط، من دون أن تخوض في تحليل الأسباب الحقيقية التي كانت وراء انتصار القوى النصرانية وهزيمة المسلمين؛ غير أنّ الفقيه والشاعر عبد الله بن فرج اليحصبي الشهير بابن العسال يكشف لنا في إحدى قصائده عن الأسباب التي أدت إلى تلك الهزيمة؛ منبها إلى أنّ سببها الرئيس يتمثل في فساد أخلاقهم وإقبالهم على ارتكاب المعاصي والذنوب بقوله[4]:

لَوْلاَ ذُنُوبُ المُسْلِمِينَ وَأَنَّهُم   رَكِبُوا الكَبَائِرَ مَا لَهُنَّ خَفَاءُ

مَا كَان يُنْصَرُ لِلْنَّصَارَى فَارِسٌ   أَبَدًا عَلَيْهِمْ فَالْذُنُوبُ الدَاءُ

---

[1]-ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص222.

*-عمر بن الحسن بن عمر بن حفص الهوزني يكنى أبا حفص(ت460هـ/1067م) من أهل إشبيلية أخذ العلم عن علماء بلده أبو بكر محمد بن العواد وأبي إسحاق بن أبي قابوس، كانت له رحلة إلى المشرق سنة 440هـ/1048م، قتله المعتضد بالله بن عباد بقصره ودفنه بثيابه وقلنسوته وهيل عليه التراب داخل القصر من غير غسل ولا صلاة، ابن بشكوال، **الصلة**، ج2، ص585، رقم الترجمة869/ابن سعيد، **المغرب**، ج1، ص239، رقم الترجمة158/ ابن بسام، المصدر السابق، ق2، ج1، ص، ص81-94.

[2]-نفس المصدر، ق2، مج1، ص، ص82، 84.

[3]-نفسه، ق3، مج1، ص174.

[4]-الحميري، المصدر السابق، ص91.

فَشِرَارُهُمْ لاَيَخْتَفُونَ بِشَرِهِمْ وَصَلاَحُ مُنْتَحِلِي الصَلاَحُ رِيَاءُ

كان من المفروض أن تستنهض جهود الفقهاء همم ملوك الطوائف وتحرك نفوسهم من أجل توحيد الكلمة وجمع الشمل لمواجهة الخطر المحدق بهم والعدو المتربص بهم، ذلك أنّ قوة النفس أبلغ من قوة البدن في الحرب[1]، ولكن عبثا أن يكون هذا التعاون في ظل الصراعات الداخلية والحروب الأهلية التي زادت من ضعفهم وتهاونهم في الوقت الذي ما فتىء فيه النصارى يزدادون قوة وصلابة، مما جعلهم يتطلعون إلى انتزاع مدينة طليطلة عاصمة القوط القديمة.

وقد أتيح لهم تحقيق ذلك سنة487هـ/1094م، حينما انتزعها الملك ألفونسو من ملكها يحي بن ذي النون الملقب "بالقادر"، مستغلا في ذلك التحالف المنعقد بينهما من أجل استرجاع هذا الأخير لملكه المسلوب من المتوكل بن الأفطس ملك بطليوس، ويصف لنا الأمير عبد الله بن بلكين آخر أمراء غرناطة والمعاصر للأحداث آنذاك الطريقة التي اتبعها ملك قشتالة للإطاحة بطليطلة التي كانت قائمة منذ البداية على إضعافها والتعنيف عليها بما شاء من أصناف التعدي كنسف الزروع والأقوات، والاسيتلاء على أماكنها المحصنة إلى أن ضعفت وألقت ما بيدها[2].

لم يكن هذا التحالف العامل الواحد الذي ساعد ألفونسو السادس في مساعيه لامتلاك طليطلة، بل ثمة عوامل أخرى مساعدة منها، ضعف ملكها القادر بن ذي النون الذي لم يكن أهلا لتدبير أمور السياسة نتيجة انغماسه في الترف واللهو، حتّى تحكم فيه الخصيان وطمع فيه الجيران[3]، علاوة على انشغال ملوك الطوائف بمحاربة بعضهم البعض وتركهم لأمر الجهاد، والأسوأ من ذلك أنّ بعضهم سارع إلى تقديم الولاء وعقد الهدنة مع ملك قشتالة؛ فهذا حسام الدولة ابن رزين نهض إليه بنفسه محملا بهدية

---

[1]-ابن هذيل علي بن عبد الرحمن، **تحفة الأندلس وشعار أهل الأندلس**، تح، عبد الإله أحمد نبهان، ومحمد فاتح زعل، مركز زايد للتراث والتاريخ، الإمارات العربية المتحدة، 2004، ص346.

[2]-**التبيان**، ص129.

[3]-ابن الكردبوس، المصدر السابق، ج2، ص1233.

عظيمة بغية التقرب إليه وشراء السلم منه، وبادر المعتمد بن عباد إلى عقد اتفاق معه[1]، وإلى جانب هذه العوامل مجتمعة لا نستبعد أن يكون للفساد والانحلال الأخلاقي دور في مثل هذه الهزيمة، وقد مر بنا سلفا كيف أنّ أولئك الملوك كانوا يجاهرون بالمعصية ويرتكبون الأمور المحرمة، وإلاّ بماذا نفسر ما ورد في بعض الخطابات الشعرية من نصائح بشأن الدعوة إلى التمسك بالدين وترك المعاصي بغية تحقيق الانتصار[2].

وإذا ما تأملنا حيثيات وتفاصيل سقوط مدينة طليطلة في يد النصارى لوجدنا أنّها لا تختلف كثيرا عن تلك الحيثيات والتفاصيل التي صاحبت سقوط مدينة بربشتر إلاّ بذلك الاختلاف الذي شمل مصير المدينتين؛ فإذا كان المسلمون قد تمكنوا من استرجاع بربشتر سنة 457هـ/1064م؛ فإنّهم خسروا مدينة طليطلة التي سقطت بصفة نهائية في يد النصارى وعادت إلى سابق عهدها عاصمة لهم، وهو نصر لا شك أنّه يتعدى بعده العسكري ليتخذ أبعادا معنوية ستكون لهم دافعا قويا لاستكمال حروبهم ضد المسلمين، ولا غرو أن تمجد الكتب الإسبانية هذا النصر وتعلي من شأنه[3].

ويحق لنا القول أنّ سقوط طليطلة واسطة العقد في الأندلس على الرغم من حصانتها ومناعتها لكونها تقع على المنحدرات الصخرية العالية الممتدة على ضفاف نهر التاجة"TajoRiver"، الذي يحيط بها من الشرق والغرب والجنوب، علاوة على ضخامة أسوارها وحصانة قلاعها[4]، كشف عن الوهن الذي اعترى دولة الإسلام، حتّى أضحى زوالها ماثلا في نفوس ساكنيها المتشربة باليأس من الخلاص والنصر، ولعل هذا ما يجسده الشاعر ابن العسال السالف الذكر الذي غيّر من خطابه الشعري، فبعد أن تضمن

[1]–ابن الكردبوس، المصدر السابق، ج2، ص1248.

[2]–المقري، **نفح الطيب**، ج6، ص240.

[3]-Ramon Menéndez Pidal، **Primera Cronica General**، **historia de España**، tomt 1، Madrid, 1906، p ،p 537-540.

[4]–محمد عبد الله عنان، **الآثار الأندلسية الباقية في إسبانيا والبرتغال، دراسة تاريخية أثرية**، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1997، ص80.

خطابه الأول إلقاء اللوم على المسلمين بتفريطهم في حرمات الإسلام وانحرافهم مقدما لهم النصح، نجده يتخذ هذه المرة موقفا انهزاميا بقوله[1]:

يَا أَهْلَ أَنْدَلُسٍ حَثُّوا مَطِيَّكُمْ فَمَا المُقَامُ إلاَّ مِنَ الغَلَطْ
الثَّوْبُ يَنْسِلُ مِنَ أَطْرَافِهِ وَأَرَى ثَوْبَ الجَزِيرَةِ مَنْسُولاً مِنَ الوَسَطْ

يعد سقوط طليطلة واسطة العقد في الأندلس بمثابة ضربة قوية للاتفاق الذي عقده المعتمد بن عباد وألفونسو السادس، ذلك أنّ ملك قشتالة لم يقنع بالاستيلاء على هذه القاعدة الإسلامية الهامة، ولكنّه رام الإستيلاء أيضا على الأراضي الواقعة على ضفتي نهر التاجة، وقلاع مجريط"Madrid"، ووادي الحجارة"Guadelajara"، وقلعة "رباح" ، بل غدا يهدد قرطبة، وماردة، وبطليوس في الغرب[2]، لاسيما وأنّه استشعر تخاذل المسلمين وعجزهم عن رد هجماته العسكرية، ولعل هذا ما جعله يستهزيء بهم في الحوار الذي دار بينه وبين رسول المعتمد الموفد إليه؛ حيث جاء على لسانه قائلا:"...كيف أترك قوما مجانين تسّمى كل واحد منهم باسم خلفائهم وملوكهم وأمرائهم؛ فمنهم المعتضد، والمعتمد، والمعتصم، والمتوكل، والمستعين، والأمين، والمأمون، وكل واحد منهم لا يسل في الذب عن نفسه سيفا ولا يرفع عن رعيته ضيما ولاخوفا، قد أظهروا الفسوق والعصيان، واعتكفوا على المغاني والعيدان..."[3].

وإن كنّا لا نعلم على وجه الدقة صحة هذا القول الذي لم يشر إليه مؤرخ آخر عدا المؤرخ ابن الكردبوس وغاب ذكره في المصادر الأندلسية والمغربية، ولكن نكاد نجزم أنّ ملك قشتالة ألفونسو كان على دراية تامة بواقع الحال السيئة التي أمسى عليها المسلمين من وهن وضعف وتخاذل، بل ونكاد نجزم أنّه كان مطلعا أيضا على عوراتهم ومواطن الضعف لديهم نتيجة التحالفات التي كان يعقدها مع أولئك الملوك من فترة إلى أخرى.

---

[1]-ابن سعيد، **المغرب**، ج2، ص21.
[2]-يوسف أشباخ، المرجع السابق، ج1، ص، ص59-60
[3]-ابن الكردبوس، المصدر السابق، ص1250.

كادت بلنسية أن تلقى نفس المصير الذي آلت إليه طليطلة؛ وذلك حينما تكالب عليها النصارى بقيادة السيد القمبيطور "Le cid de el campeador"، ثم ما لبثوا أن تراجعوا وخفت وطأتهم عليها بعد وفاته، وبعدما تخلى الملك ألفونسو عن فكرة احتلالها أمام قوة الجيش المرابطي، غير أنّ ما تعرضت له هذه المدينة من طمس لمعالمها الإسلامية وما لحق أهلها وساكنيها من تنكيل وتعذيب وحرق، ذاقوا من خلاله صنوف الذل والهوان، قد روّع الأندلسيين الذين أذهلهم مشهد حرق قاضيها ابن الجحاف ودمار مدينتهم على يد النصارى، حتّى أنّ بعضهم صنف في ذلك مؤلفات تحاكي واقعة بلنسية ودمارها عام487هـ/1094م، كالكتاب الذي ألفه ابن علقمة(ت509هـ/1116م)، المسمى"البيان الواضح في الملم الفاضح"[1]، وهو كتاب يبكي القاريء ويذهل العاقل على حد تعبير ابن عذاري[2].

إنّ نكبة طليطلة بقدر ما مزقت نفوس المسلمين ألما وأسى بقدر ما ألهبت الغيرة في نفوسهم وشحذت هممهم، مما جعلهم يوحدون الكلمة ويجمعون الرأي على ضرورة الإستنجاد بالمرابطين لدرء خطر النصارى وإيقاف زحفهم وبالفعل تم لهم ذلك، بانتصارهم في معركة الزلاقة"Sagrajas"سنة487هـ/1095م، وكذا بانتصارهم في موقعة أقليش"Uclés"سنة501هـ/1108م، كما استرجعوا بعض المدن والقواعد في مقدمتها بلنسية، وقونقة"Cuenca"، وحصن الموريلة، وميورقة، على غرار استرجاعهم لبعض المدن التابعة لمدينة طيطلة كمجريط، ووادي الحجارة، ناهيك عن استعادتهم شنترين""Santarem، وبطليوس، ويابرة"Evora"، وأشبونة"Lisboa" في الغرب، والأهم من ذلك أنّ انتصارهم هذا مكنّهم من استرجاع بلنسية سنة505هـ/1102م، فزادهم ذلك حظوة سياسية وأعلى من سمعتهم العسكرية والدفاعية في الأندلس.

1–المراكشي ابن عبد الملك، المصدر السابق، ق6، ص184، رقم الترجمة 509.
2–ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص305.

لقد تعالت بعض الأصوات والخطابات لاسيما الفقهية منها والشعرية التي دعت الأندلسيين إلى تدعيم أسس الدولة الجديدة وتزكية شرعيتها بعد خلعهم لملوك الطوائف، على غرار الشاعر ابن سهل اليّكي، والفقيه ابن عطية المحاربّي* اللذان تغنيا بالجانب العسكري والأخلاقي لهؤلاء[1]؛ فوطدوا بذلك من سلطانهم في المناطق الوسطى والشرقية، حتّى أنّ علي بن يوسف بن تاشفين لما اعتلى سدة الحكم خلفا لأبيه وجد ملكا واسعا يصفه ابن أبي زرع قائلا:" ... ملك جميع بلاد الأندلس شرقا وغربا، وملك الجزائر الشرقية، وميورقة، ومنورقة، ويابسة...، وملك من البلاد ما لم يملكه والده لأنّه وجدها هادئة والأموال وافرة والملك قد توطد، والأمور قد استقامت"[2].

إنّ هذه الانتصارات والانجازات التي حققها المرابطون سرعان ما سيتراجع صداها في عهد خلفاء يوسف بن تاشفين، فمنذ عهد ابنه علي بن يوسف نلاحظ أنّ الخلل دب في دولتهم التي دخلت مرحلة الحضارة وتحصيل ثمرات الملك، نتيجة الانتصارات التي حققها هؤلاء الأمراء في جهادهم ضد النصارى وتدفق الغنائم الحربية عليهم، ولا يخفى علينا مدى التأثير الذي قد يخلّفه الميل نحو مثل هذه الحضارة المترفة على الجانب السياسي والعسكري، بل وقد يمتد تأثيره إلى الجانب الاجتماعي كذلك، الأمر الذي تفطن إليه ابن خلدون مشيرا إلى أنّ أهم مميزات هذه المرحلة الطابع الحضاري الآخذ في البناء والتأنق في الملابس والاستمتاع بالدنيا[3]، كما يميزها كذلك التفسخ الأخلاقي والتفنن في شهوات البطن والفرج[4]، وهو ما أشار إليه مؤلف آخر بقوله أنّهم بعد معركة الزلاقة "أخلدوا

---

*-ابن عطية عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام، من فقهاء ومتصوفة الأندلس (ت541هـ/ 1156)، ولي قضاء ألمرية في أواخر العهد المرابطي، كان يكثر من الغزوات مع الجيش المرابطي، له تآليف في التفسير جليلة الفائدة، ابن الأبّار، **المعجم**، ص، ص259-362، رقم الترجمة 340.

1-جمعة شيخة، المرجع السابق، ص، ص173، 174.

2-**الأنيس المطرب**، ص 104.

3-**المقدمة**، ص، ص337-342.

4-نفس المصدر، ص434.

للراحات والبطالات وفسدت أعمالهم ونياتهم؛ فكثر ظلمهم وحيفهم"[1]، رغم ما راموا إليه من اتباع سياسة اجتماعية ترتكز على أسس عادلة تنبذ الظلم والجور، وهو ما يتجلى في الرسائل الموجهة من الأمير علي بن يوسف نحو عماله وقضاته من تفقد أحوال الرعية والوقوف على كل ما يخص شؤونها[2].

كان من البديهي في ظل هذه الحضارة المترفة والانغماس في اللهو والدعة، والفساد الإداري أن يعجز المرابطون عن القيام بعبء الدفاع عن الأندلس، ويكفي أن نذكر هنا أنّ أبا بكر بن تفلويت أمير سرقسطة أقام خلال مدته القصيرة في ولايتها، بلاطا فخما يضاهي بلاط الملوك، واستوزر الفيلسوف ابن باجة، وخاض حياة باذخة وفخمة؛ فجمع من حوله الأدباء والندماء وانهمك في اللذات والشراب[3]، والأمر ذاته ينسحب على غيره من العمال الذين فتحوا مجالا للرشوة والاغتناء السريع، فشجّع ذلك الموظفين الصغار للاقتداء بهم، وربما هذا ما جعل الأمير المرابطي علي بن يوسف يتشدد بمسألة تقصي أحوال عماله للوقوف على سوء تصرفهم أو ثبوت تعديهم على الرعية، ورفع أعمالهم تلك إلى أمراء النواحي[4].

إنّ أولى الهزائم العسكرية التي مني بها اللمتونيين في الأندلس تجسدت في سقوط مدينة تطيلة"Tudela" في الثغر الأعلى سنة 511هـ/1117م، ثم توالت انتكاساتهم وهزائمهم في هذا الثغر بسقوط سرقسطة سنة 512هـ/1118م؛ حيث اغتنم ألفونسو المحارب"Alfonso la Batallador" ضعفها وتفرق الجيش عنها بعد وفاة واليها الأمير

---

[1]-إبراهيم القادري بوتشيش، **مقالات في تاريخ الغرب الإسلامي خلال عصري المرابطين والموحدين**، مطبعة وراقة سجلماسة، مكناس، 2007، ص87.

[2]-محمود مكي، المرجع السابق، ص156.

[3]-ابن سعيد، **المقتطف**، ص257/ عبد الله عنان، **دولة الإسلام في الأندلس، العصر الثالث، عصر المرابطين والموحدين في الأندلس، عصر المرابطين وبداية الدولة الموحدية**، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1990، ج3، ق1، ص89.

[4]-محمود مكي، المرجع السابق، ص173.

أبي بكر ابن تلفويت؛ فحاصرها وأرغمها على الإستسلام بعد أن برّح بأهلها الحصار، وهزم أهلها في غير معركة، وفشل المرابطين كذلك في الدفاع عنها[1].

ترك سقوط مدينة سرقسطة عاصمة الثغر الأعلى فجوة كبيرة في دفاعات المرابطين وتحصيناتهم، ذلك أنّ موقعها المتميز ببعدها عن متوسطة الأندلس وموقعها الحصين على الضفة اليسرى لنهر إيبرو، جعلها تشكل حاجزا طبيعيا بين أراضي المسلمين وأراضي النصارى المتاخمة لها، علاوة على أنّ وقوعها بين إمارة برشلونة من الشرق، ومملكة أراجون"Aragon"، ونافارة "Navarra" من الشمال، ومملكة قشتالة من الغرب، كان يحتم عليها أن تظل في سلم وتهادن مع جيرانها هؤلاء[2].

لا يخفى علينا أنّه بسقوط سرقسطة في يد النصارى خسر المسلمون بذلك أهم القواعد الإسلامية الكبرى كطليطلة واسطة الثغر الأدنى، وتطيلة وسرقسطة في الثغر الأعلى، علاوة على فقدانهم لمدينة مكناسة"Mequinez"؛ التي استولى عليها ألفونسو المحارب بين سنتي (525-526هـ/1130-1131م)[3]. لتتوالى بعد ذلك هزائمهم العسكرية التي كان آخرها سقوط مدينة طرطوشة سنة 543هـ/1148م، في أواخر عهدهم.

كان لسقوط القواعد الأندلسية الكبرى في يد النصارى تأثيره الواضح على الوجود الإسلامي آنذاك بحيث أدت إلى التراجع التدريجي لسيطرتهم على الأندلس، بل وأدت على المدى البعيد إلى إنهاء وجودهم الذي ظل مرهونا بقوتهم ومرابطتهم في الدفاع عنها والحفاظ عليها، وفق ما ذهب إليه الفقيه ابن عطية بقوله: "وهي أعزك الله أقطار إن لم تقم القوة منها ميلا وجنفا، ويستعمل الجدّ بها نظرا أنفا، وإلاّ فعقدها بمدرج نثار، وهي في طريق انتكاث وعثار"[4].

---

[1]-Codera, op cit ,p, p 247-254.

[2]-عبد الله عنان، المرجع السابق، ص87.

[3]-حسين مؤنس، **الثغر الأعلى في عصر المرابطين وسقوط سرقسطة في يد النصارى سنة512هـ/1118م مع أربع وثائق جديدة**، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، د.ت، ص30.

[4]-ابن خاقان، **قلائد العقيان**، ج2، ص673.

لم تجد الدعوات التي تعالت للتحريض على الجهاد والاستنفار ضد العدو الذي ظل خطره يتهدد الوجود الإسلامي في الأندلس صدا كبيرا نتيجة الضعف والوهن الذي كان عليه المسلمون، فعلى الرغم من قيام الفقهاء باصدارهم لبعض الفتاوي التي تقر بفضل الجهاد على الحج الذي لم يتوفر فيه آنذاك شرط الوجوب[1]، واستغلال بعض الأئمة والخطباء المناسبات والمواسم الدينية لشحذ همم المصلين، وشحن نفوسهم بقضية الصراع ضد النصارى، بحيث خص ابن أبي الخصال خطبة لمثل هذا الغرض بقوله:" ألا تستوحشون لتباريح العصر، وركود ريح النصر، وتداعي أمم الكفر، وإجفالنا عن مقاومتهم...ألا نقلع عن الذنوب التي فتت في أعضادنا وقضت باهتضامنا واضطهادنا...إلى غاية قوله؛ فاستقيلوا-رحمكم الله- عثاركم واستقبلوا عدوكم وخذوا ثأركم"[2].

يفهم من الخطبة التي ألقاها ابن أبي خصال أنّ فشل المسلمين في جهاد النصارى، ناتج في المقام الأوّل عن فساد سياستهم وانحرافهم عن سمت الشريعة؛ فاستشرت بذلك الذنوب في أعضادهم، وقضت باضطهادهم وانهزامهم؛ إن لم نقل بأفول دولتهم ضمن نظرة لاهوتية أو بالأحرى دينية محضة تستشرف صلاح الأحوال من جهة وتعطي مشروعية للتغيير إن أمكن من جهة أخرى.

يتضح إذن، أنّ ظاهرة الانحراف في المجتمع الأندلسي قد أفرزت نتائج وانعكاسات متباينة مست مختلف المستويات الاجتماعية والسياسية والثقافية؛ إذ سرعان ما امتد تأثير الضعف والانحلال في الجانب الأخلاقي ليمس الجانب الاجتماعي، بحيث استهدف قيم المجتمع ومثله العليا، أمّا على الصعيد الثقافي فقد عكست لنا خطابات العصر وبوضوح تأثير هذه الظاهرة على الإنتاج الثقافي على صعيدين مختلفين، بحيث كان لها أبلغ الأثر في بلورة علم السلوك والفكر الأخلاقي في المجتمع، والثاني تجسد في تأثيرها على الأدب

[1]-ابن رشد الجد، المصدر السابق، ج2، ص1023.

[2]-**رسائل ابن أبي الخصال**، ص580.

بجميع مستوياته النخبوية والشعبية على أنّ أهم نتيجة يمكننا الخروج بها بعد عرضنا لهذه الشواهد مجتمعة أنّ تأثيراتها السياسية كانت قوية بما يكفي لتؤدي إلى سقوط الأندلس الذي بدأت إرهاصاته الأولى منذ عهد الطوائف والمرابطين، أي بفترة مبكرة وسابقة لسقوط غرناطة آخر معاقل المسلمين بالأندلس.

وأهم النتائج التي أفرزتها هذه الآثار والانعكاسات هي تبلور الوعي الإصلاحي في المجتمع الأندلسي؛ الأمر الذي ساهم في تشكل الخطابات التي تطلعت إلى التغيير إلى وإصلاح الأوضاع، وهو ما سنحاول الوقوف عليه في الفصل الأخير من دراستنا.

الفـصل الرابــع

جدلية الانحراف والإصلاح: قراءة في المواقف والجهود الإصلاحية

1-السلطة السياسية ورهانــات الإصــــــلاح

أ-الخطط الشرعية بين الإصلاح والتوظيف السياسي

ب-النظام العقابي بين خطاب الشرع وضوابط الردع

2-الفقهاء والإصلاح: قراءة من المنطلقات والأدوار

أ-التثقيف الديني والتوجيه التربوي

ب-الخطاب الوعظي والإرشادي

3-الإصلاح الصوفي بين السلم والعنف السياسي

أ-الرؤية الصوفية الإصلاحية المسالمة

أ/1-الاتجاه الغزالي الإصلاحي: ابن برجان وابن العريف

ب/1-الخطاب الإصلاحي الرمزي: المناقب والكرامات

ب-الإصلاح الصوفي والعنف السياسي: "ثورة المريدين نموذجا"

4-مواقف إصلاحية أخرى: شعراء وفلاسفة مصلحون

أ-الشعر النقدي الاجتماعي والإصلاح

ب-فلاسفة مصلحون: ابن باجة وتدبير المتوحد

أفرزت ظاهرة الانحراف التي شهدها المجتمع الأندلسي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11-12م)، وعيا فكريا بضرورة رفع هذا الخلل وإحلال الصواب بدله في نطاق عملية التغيير، ليصبح الإصلاح من هذا المنظور لا مجرد ضرورة دينية واجتماعية فرضها مطلب شرعي تجسد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل ليتخذ أبعادا أخرى يكون فيها هذا العمل بمثابة نشاط فكري يستجيب لضرورات العصر ومظهرا من مظاهر الوعي المرتبطة بأوضاع المجتمع الداخلية.

يطرح البحث في هذه الجدلية التاريخية العديد من التساؤلات الهامة التي ينبغي أن ننطلق منها للكشف عن هذه المواقف والجهود الإصلاحية، ومن جملة تلك التساؤلات نذكر: كيف تفاعل العمل الإصلاحي مع الواقع الاجتماعي؟، وما هي المواقف والجهود الإصلاحية المتداولة آنذاك، وكيف تطورت في سياق اجتماعي ثقافي؟ ثم ماهي الآليات والأساليب التي تم انتهاجها في سبيل القضاء على هذه الانحرافات؟، وأخيرا ما مآلات تلك الإصلاحات في ظل صراعات السلطة والقوة والمعرفة؟.

تقترن الإجابة على هذه التساؤلات بمحاولات بحثية ترتكز على المرجعيات التأسيسية لخطاب الإصلاح وما تحمله من تصورات ومشاريع تسعى إلى التغيير الديني والاجتماعي، وهي المرجعيات التي أطرت المجتمع آنذاك وتحكمت في تحديد رؤاه وسلوكيات أفراده وهي: السلطة السياسية، والسلطة الدينية المجسدة في الفقهاء والمتصوفة، إلى جانب مواقف إصلاحية أخرى تبنتها بعض النخب العالمة كالفلاسفة والشعراء، وسنفصل فيما يلي في هذه المواقف والجهود الإصلاحية، ونحاول قراءة ما اتفقت عليه من تصورات وما تباينت فيه أيضا.

1-السلطة السياسية ورهانات الإصلاح

تكتسي السلطة السياسية دورا فعالا في العمل الإصلاحي لوجود تجاذب بين الإصلاح ومشروعية الحكم ضمن المنظور السياسي المنوط به وظيفة الإصلاح الديني والاجتماعي في الفكر القروسطي؛ كما أنّ التعاقب السلطوي ومفهوم الحكم في تلك الفترة لا تقوم له قائمة إلاّ على هذا المبدأ ضمن توجه ديني ومذهبي يعمل على تنظيم الحياة اليومية بغية إقامته على أسس شرعية من جهة، وتغير المنكر من جهة أخرى[1].

تحفل النصوص الإخبارية بالعديد من الإشارات التي تخص إقدام الحكام على الإصلاح في المجتمع الأندلسي، وإن كان هذا الأمر يندرج ضمن الرؤية البطولية السائدة في تلك النصوص التي سعت إلى تخليد مناقب هذا الحاكم أو ذاك ورسم صورة مثالية عنه، ولاسيما في فترة الانتقال من حاكم لآخر، ونسوق مثالا عن ذلك فيما ورد عند ابن عذاري بخصوص ولاية يحي بن علي بن حمود على قرطبة بعد فتنة القرن الرابع الهجري/ق10م؛ بحيث ذكر أنّه قد باشر بنفسه إصلاح الأوضاع وإقامة الحدود[2]، ومثله في ذلك انتهج يوسف بن تاشفين سبيل الإصلاح؛ بحيث "رفع المظالم وأظهر من الدين المعالم وأبعد عنه المفسدين واستبدلهم بالصالحين"[3]، على أنّ إصلاحه هذا لم يكن قاصرا على المغرب لوحده، بل شمل العدوة الأندلسية كذلك وفق ما يوضحه لنا قوله:"... كان غرضنا في ملك هذه الجزيرة أن نستنقذها من أيدي الروم لما رأينا استيلاءهم على أكثرها،

---

[1]-محمد القبلي، "**حول الإصلاح وإعادة الإصلاح بالمغرب الوسيط**"، مجلة المناهل، العدد69-70، وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية، الرباط، 2004، ص9.

[2]-ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص121.

[3]-إبراهيم القادري بوتشيش، "**ظاهرة استبداد الدولة في العصر المرابطي مساهمة في استحضار أسباب تراجع الغرب الإسلامي**"، مجلة أمل، التاريخ، الثقافة، المجتمع، العدد21، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2000، ص128.

وغفلة ملوكهم وإهمالهم الغزو، وتواكلهم وتخاذلهم، وإيثارهم الراحة، وإنّما همة أحد كأس يشربها وقينة تسمعه، ولهو يقطع به أيّامه"[1].

راهنت السلطة السياسية في العملية الإصلاحية على إزالة المنكرات وإقامة الحدود وفق ما يتطلبه مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعليه فإنّ منطلق دعوتها تلك يكون من مبدأ ديني يشكل النسق الإصلاحي العام الذي تتفرع منه أنساق فرعية أخرى، ثم إنّ إزالة المنكرات وإقامة الحدود يتطلب تحويلها من جانب النظر الفقهي إلى الجانب العملي هيكلة شرعية وإدارية تكفل لها ذلك[2]، ولهذا راهنت السلطة السياسية في عملها الإصلاحي على مجموعة من الخطط الشرعية التي تعمل على تسيير المجتمع من جهة ولتمكنّها من بسط رقابتها عليه من جهة أخرى، كما راهنت أيضا على نظام العقوبات التأديبية الذي سعت من خلاله هو الآخر القضاء على الانحراف وضبط النظام في المجتمع.

أ-الخطط الشرعية بين الإصلاح والتوظيف السياسي

تعد خطة القضاء من أعظم الخطط في الأندلس وأجلها لتعلقها بأمور الدين[3]؛ فهي فضلا عن كونها تجسيدا واقعا لقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإنّها تمثل أيضا مرجعا هاما وأساسيا لمختلف الأحكام الشرعية المتعلقة بأمور الحياة العامة، والحق أنّ هذا التوسع في صلاحيات القاضي قد انعكس بدوره على أهميتها فعظمت لذلك مكانتها في المتخيل الأندلسي حتّى أنّه "لا شرف أعظم في الدنيا بعد الخلافة أشرف منها"[4].

---

[1]-المراكشي عبد الواحد، المصدر السابق، ص226.

[2]-خليل إبراهيم الكبيسي، **دور الفقهاء في الحياة السياسية والاجتماعية بالأندلس في عصري الإمارة والخلافة**، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 2004، ص209.

[3]-المقري، **نفح الطيب**، ج1، ص217.

[4]-النباهي، المصدر السابق، ص2.

اضطلع القضاة بأدوار مؤثرة في المجتمع الأندلسي عكست وبوضوح مدى مسايرتهم وتتبعهم لأدق تفاصيل الحياة اليومية، على أنّ أهم وظيفة اضطلعوا بها في المجتمع هي إقامة الحدود ومحاربة الانحراف في مظاهره المختلفة، ويكفي أن نستشهد في هذا الصدد بالدور الذي اضطلع به القاضي أبي بكر ابن العربي بحيث تشدد في معاقبة الجناة فكان له في عقابهم اختراعات مهلكات ومضحكات؛ يصفها ابن عذراي قائلا: "فانتدب أنفسا جنة صلبا وضربا...، وظل يوالي التشدد والتسلط حتى ثقل على الفساق والأشرار فهاجوا عليه"[1].

وإذا ما تصفحنا كتب الأحكام والنوازل ضمن أبوابها وتفريعاتها المختلفة من باب الشهادات والقسمة والشفعة والأحباس، وباب الوصايا بالأيتام، وكذا باب الجنايات والدماء وغيرها من الأبواب، يمكننا أن نظفر بالعديد من الإشارات الخاصة بالممارسة القضائية في جانبها العملياتي التي تكشف لنا عن مدى مسايرة الجهاز القضائي للمجتمع ومواكبته لكل قضاياه.

نجد ضمن أحكام ابن سهل التي تكمن أهميتها في أنّ مؤلفها كان قاضيا، شرحا مستفيضا لما ينبغي للقاضي العمل به وما يجب إتباعه من إجراءات قانونية في سبيل القضاء على الانحرافات على اختلاف مظاهرها من قبيل قضايا الزندقة[2]، أو القضايا الجنائية التي شهدها المجتمع الأندلسي من قتل واعتداء[3].

وعدا النظر في جرائم الزندقة والقضايا الجنائية بشقيها القتل والاعتداء؛ فإنّ المصادر النوازلية وكتب الأحكام تكشف لنا أنّ القضاة عملوا أيضا على محاربة انحرافات أخرى كانت منتشرة في مجتمعهم تتعلق بالانحرافات الأخلاقية والآداب العامة، كمعاقرة

---

[1]-ابن عذاري، المصدر السابق ج4، ص93-94.

[2]-ابن سهل، **ثلاث وثائق**، ص، ص25-26.

[3]-ابن سهل، **الأحكام**، ص، ص684-685.

الخمور أو ارتكاب الزنا[1]، ويستحضرنا هنا حد الجلد الذي أقامه القاضي عياض على ابن خاقان حينما دخل مجلسه مخمورا[2]، كما يستحضرنا حكم الرجم الذي أصدره القاضي ابن رشد في حق امرأة زنت مرتين[3]. ناهيك عن توليهم الإشراف على الممتلكات الوقفية والقيام بالمحاسبة المالية السنوية المتعلقة بتسييرها لمنع الاعتداء عليها أو اختلاس أموالها وسرقتها[4].

واللافت للانتباه أنّ الجانب النظري لا يقل أهمية عن الجانب العملي في الممارسة القضائية؛ على الأقل بالنسبة للقضاة الذين كانوا على دراية ووعي تام بأهميته وبخاصة الجانب التوثيقي منه، ولربما هذا الأمر ما جعل القضاة يعمدون في اختيارهم للموثقين على من يلتمسون فيهم نزاهة وكفاءة عالية ويتحرون فيهم الصدق والأمانة. ويتبين لنا أنّ عمل القاضي لم يقتصر على تزكية الموثقين وترشيحهم في حدود دائرته القضائية فقط[5]، وإنّما تعدى ذلك إلى مراقبتهم وتحري الدقة في كتابتهم للوثائق ومعاقبة المدلسين منهم بأشد العقوبات التي وصلت إلى قطع يد المدلس إذا ما ثبت عليه ذلك[6].

إذا كانت خطة القضاء تعكس الجانب العملي الذي يتحول بموجبها الفقه المالكي من مجال النظر إلى مجال التطبيق؛ فإنّ خطة الإفتاء لا تقل أهمية عنها رغم طابعها النظري الصرف وغياب عنصر الإلزام فيها لاقتصارها على الإخبار بالحكم الشرعي من

1-ابن سهل، **ثلاث وثائق**، ص30.

2-الونشريسي، المصدر السابق، ج2، 410.

3-ابن رشد الجد، المصدر السابق، ج2، ص1243.

4-نفس المصدر، ص1213/ يقول ابن قزمان في دور القاضي ابن الحاج في حماية الأحباس ومنع التعرض لها، وأنت تحكم في المناكح والغصب والدين والأحباس، **إصابة الأعراض**، ص323، رقم الزجل97.

5-لخضر بولطيف، **الفقه**، ص141.

6-عبد حمزة محسن، "**الوظائف الاجتماعية الدينية وأثرها على المجتمع الأندلسي دراسة من خلال تراجم بعض العلماء**"، مجلة دراسة الأديان، العدد22، قسم دراسات الأديان، بيت الحكمة، بغداد، 2012، ص61.

طالبيه رسمية كانت الجهة الطالبة أم شعبية[1]، وذلك لما لها من أهمية في المجتمع؛ إذ تتوقف عليها مصالح النّاس وبها يهتدون في شؤون دينهم ودنياهم من عبادات ومعاملات وسلوك وأخلاق، وبها أيضا تنتظم أمورهم وتصان حقوقهم وترعى مصالحهم[2].

تعكس الثروة النوازلية التي يزخر بها الفقه المالكي الأندلسي على امتداد العصر الوسيط وبخاصة خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11-12م)[3]، مدى مواكبة مؤسسة الافتاء للحراك الاجتماعي وما كان يفرضه عليها من نوازل وأقضية مستجدة تطلبت تدخله المفتين لصياغة أجوبة عن التساؤلات المطروحة للبحث والنظر، وذلك بالاعتماد على آلية عملية تجمع بين المرونة والواقعية لوضع مواءمة بين ثوابت الشرع ومتغيرات المجتمع، وهو الأمر الذي جعلهم يستحدثون آليات جديدة للنظر في النوازل المستجدة وإدراجها ضمن نظام الاشتغال الفقهي، كاتباع قاعدة ما جرى به العمل والأخذ بعين الاعتبار عامل العادة والعرف الذي أضحى من الأسس الفقهية التي يرتكز عليها الفقه المالكي الأندلسي والمعمول بها لدى غالبية الفقهاء المفتين[4].

لعبت مؤسسة الإفتاء دورا هاما في استيعاب مشاكل المجتمع والتكيف معها؛ فقامت في هذا السياق بأدوار طلائعية في الممارسة الدينية والاجتماعية، كدورها مثلا في اصدار بعض الفتاوى التي تعنى بحماية العقيدة من أهل الزيغ والبدع والوقوف في وجه التيارات الفكرية والمذهبية الخارجية، أو حمايتها للأمن العام من خلال الفصل في أحكام الاغتصاب والتعدي على الملكيات العامة والخاصة، وكذا يمتد هذا الأمر إلى إصدارها

---

[1]-شرحبيلي محمد بن حسن، **تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي حتى نهاية العصر المرابطي**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 2000، ص334.

[2]-عمر جيدي، **مباحث**، ص125.

[3]-لمعرفة هذه الثروة النوازلية ينظر، محمد ياسر الهلالي، "**نوازل بلاد المغرب والأندلس خلال العصر الوسيط تقديم وترتيب كرونولوجي**"، مجلة دعوة الحق، " **فقه النوازل في المذهب المالكي، قضايا وأعلام**"، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، المملكة المغربية، السنة الثالثة والخمسون، 2010، ص، ص(141-154).

[4]-عمر جيدي، **العرف والعمل**، ص342.

لفتاوى تتعلق بالحد من أعمال اللصوصية والحرابة وقطع الطرق، أو إنكارها للمستحدثات الاجتماعية الواقعة، وغيرها من مظاهر الانحراف المنتشرة آنذاك في المجتمع.

وإذ نسهب الحديث عن الخطط الشرعية وأبعادها الإصلاحية، نجد أنفسنا أمام خطط متعددة كلها تستحق الدرس والبحث والتحقيق؛ فإلى جانب القضاء والإفتاء نجد كذلك مؤسسة الحسبة التي كانت في الأندلس من أسمى الوظائف لكونها تقوم على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونظرا لأهميتها تلك آخى المحتسب ابن عبدون بينها وبين القضاء[1]، فأضحى بذلك القائم عليها كأنّه قاض لمهابته وعظم مكانته[2]، ومما يذكره المقري عن الأندلسيين فيما يخص خططهم الشرعية وتنظيماتهم الإدارية اعتنائهم بهذه الخطة حتّى صار لهم في أحكامها قوانين يتداولونها ويتدارسونها كما تتدارس أحكام الفقه[3]، و تدل المصنفات التي سعى مؤلفيها إلى التقعيد والتأسيس لها على هذه العناية، كرسالة ابن عبدون، ورسالة ابن عبد الرؤوف، ورسالة الجرسيفي، ورسالة السقطي التي تعد بحق وثيقة هامة تكشف عن الحياة الحضرية في الأندلس، وعلى وجه الخصوص في مدينة مالقة[4].

إنّ الحديث عن اختصاصات المحتسب أمر يطول بنا إيراده لاتساع صلاحياته وتشعبها بما يصعب حصرها جميعا لكونه" مسؤول عن الأسواق والشرطة والأخلاق"[5]، غير أنّنا سنحاول أن نلم ببعض المهام الإصلاحية التي اضطلع بها في سياق تغيير المنكر في المجتمع؛ ففي مجال مراقبة الأسواق وهو أهم اختصاصاته عمل المحتسب

---

[1]- ابن عبدون، المصدر السابق، ص20.

[2]- المقري، **نفح الطيب**، ص، ص218-219.

[3]- نفس المصدر ، نفس الصفحة.

[4]-Leopoldo Torres Balbas, " **Malaga como ascemario historia** ", Arquitectura, N187, Universidad de Madrid, ânon, 1974, p 327.

[5]-Rachel Arié, " **traduction annotée et commentée des traités de hisba d'Ibn Abd al-Rauf et Umar al-Garsifi** ",vol 1, Hespéris Tamuda, faculté des lettres, Université de Rabbat, 1960, p5.

على الحد من الغش والتلاعب من جانب الصناع والتجار ومراقبتهم، كما قام بتحديد الأسعار وضبط المكاييل والأوزان، وتنظيم الحرف[1].

وتجاوزت اختصاصاته جانب المبيعات إلى جميع شؤون المجتمع عامة؛ إذ كان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويحث النّاس على إتباع الخير ويحملهم على ذلك في نطاق تتبعه لأمور العبادة والممارسات الدينية في المجتمع، كما عمل على المحافظة على الآداب العامة ومحاولة إصلاح السلوك الاجتماعي وفق أساليب تتميز بقدرتها على الجمع بين الحرية والضبط، كمنعه للنساء من دخول الكنائس تحسبا من أي غرض مشبوه، ومنع الرجال من الجلوس أمام الحمامات العامة المخصصة للنساء لما في ذلك من اطلاع عليهنّ[2]، فضلا عن منع اختلاطهم ومراقبة المواضيع الخالية في الأسواق حتّى لا يختلي بها الفساق من النساء والرجال[3]، وكذا العمل على التباعد بين الأنفاس في الصلاة[4]، هذا ولم يغفل المحتسبون عن تعقب معاقري الخمور ومحاربتهم[5].

إنّ مهام المحتسب الإصلاحية قد تشعبت بتشعب مظاهر الانحراف في المجتمع على المستوى الديني والأخلاقي والاجتماعي والاقتصادي، كما أنّ سلطاته الواسعة قد تدرجت من التنبيه إلى مواطن الخلل بغية إصلاحها وتقويمها إلى التأنيب ومعاقبة المرتكبين للمخالفات الشرعية بما تعزز له من عقوبات أباحها له الشرع من زجر، وتأديب، وسجن في حالة تماديهم في ارتكاب مخالفات الغش، مما يشي بأنّ وجوده في المجتمع كان قمينا من ناحية المساعدة للقاضي؛ فهو يخفف عنه العبء ويحسم في الكثير من القضايا ضمن نطاق اختصاصه دون العودة إليه[6].

---

[1]-محمد فتحة، المرجع السابق، ص71.

[2]-ابن عبدون، المصدر السابق، ص، ص48، 49.

[3]-ابن عبد الرؤوف، المصدر السابق، ص83.

[4]-نفس المصدر، ص74.

[5]-ابن عبدون، المصدر السابق، ص، ص26، 28، 50.

[6]-محمد فتحة، المرجع السابق، ص، ص77-78.

وجدت في الأندلس خططا أخرى كان لها دورها الخاص والفعال في محاربة ظاهرة الانحراف في المجتمع، كخطة الشرطة التي كانت تابعة للقضاء، وكان يعرف متقلدها بصاحب المدينة، ومن مهامه التصدي لزجر المتطاولين على حدود الشرع ضمن نطاق تطبيقي وفق أساليب الردعية تتمثل في الضرب بالعصا والسوط[1]؛ فعلى يديه كان يتم تنفيذ الحدود التي أصدرها القضاء أو دعا إليها المحتسب، لذا نجد أنّ المقري في التعريف به يذكره بوظيفته قائلا:" هو الذي يحد على الزنا وشرب الخمر وكثير من الأمور الشرعية الراجعة إليه"[2].

تعد خطة الطواف بالليل من الخطط الهامة التي عنيت بتنظيم المجتمع وضبط أحواله وإصلاح انحرافه، وكان يطلق على متقلديها الحرس والعسس أو العرفاء والدّرابون، وترجع تسميتهم بذلك لكون بلاد الأندلس كانت لها دروب بأغلاق تغلق بعد العتمة؛ فكان لكل زقاق بائت فيه، له سراج، وكلب، وسلاح معد[3]. ويشكل هؤلاء موظفين تابعين للقاضي أو صاحب الشرطة، تقوم دورياتهم بالسهر على أمن المدينة بالليل، والحد من ظاهرة السرقة والسراق التي انتشرت في المجتمع آنذاك، وفي إطار تنظيم مهامهم وجه لهم المحتسب ابن عبدون بعض النصائح عن كيفية تنظيم دورياتهم، كأن يمشوا أدوارا كثيرة، ويبدلوا الطرق لأنّ السراق والذعرة والطائفين بالليل يرتقبون مشي الحرس وينطلقون لطلب الفجور[4].

---

[1]– ابن ابن عبدون، المصدر السابق، ص17.

[2]–المقري، **نفح الطيب**، ص222.

[3]–ابن عبدون، المصدر السابق، ص18.

[4]–نفس المصدر، ص17.

ب-النظام العقابي بين خطاب الشرع وضوابط الردع

استندت السلطة السياسية في العملية الإصلاحية على نظام عقابي يتضمن عقوبات نص عليها الشرع، وعقوبات أخرى خضعت في مجملها لتصورها السلطوي القائم على مفاهيم القوة والعنف، ويضاف إلى هذا اعتمادها أيضا على مؤسسة السجون بوصفها وسيلة عقابية ومؤسسة ردعية لها وظيفتها الإصلاحية والاجتماعية الخاصة، وسنحاول هنا استقراء هذا النظام العقابي ودوره الإصلاحي في سياقه السياسي والاجتماعي وبإظهار خلفياته التي ما انفكت تحكم علاقة السلطة بالرعية.

إنّ الهدف من مشروعية العقوبة في الفكر السلطوي جاء من منطلق تأديبي وإصلاحي؛ ذلك أنّ الحكمة من وراء مشروعيتها تتمثل في إقامة الحدود وزجر النّاس، وردعهم عن اقتراف الجرائم، وإذا كان فقه التشريع أو الأحكام في الأندلس يختلف بحسب الأوقات والنظر إلى السلاطين؛ فإنّ الغالب عليهم إقامتهم للحدود وإنكار التهاون بتعطيلها[1].

تتضمن كتب الأصول والأحكام والنوازل وبشكل تفصيلي أنواعا لا حصر لها من العقوبات الشرعية الخاصة بمختلف الجرائم كالقتل، والسرقة، والحرابة، والقذف، وشرب الخمر، والزنا، وما تستوجبه من قصاص، وجلد، ورجم، وقطع[2]، كما بيّنت لنا هذه الكتب نوعا آخر من العقوبات وهي التعازير التي طبقت في حالات ارتكاب انحرافات لا ترقى إلى الجرائم أو الجنايات الكبرى الوارد فيها حد شرعي؛ فكانت عبارة عن اجتهادات فوض أمر تقديرها وتحديدها لنظر الحاكم الشرعي؛ فيعاقب عليها بما يراه مناسبا وفق حكم الله والضوابط الشرعية المعتمدة على الأدلة[3].

[1]-المقري، المصدر السابق، ج1، ص، ص219-220.

[2]-الباجي، **فصول الأحكام**، ص، ص238-245/ابن وصول، المصدر السابق، ص، ص276-290.

[3]-الونشريسي، المصدر السابق، ج2، ص416.

تراوحت هذه التعازير بين التوبيخ الشفوي والضرب وقد تتعدى أحيانا هذين العقابين إلى السجن والتغريم في حالة الغش أو التدليس؛ فإذا ما عثر المحتسب على السلع المغشوشة في الأسواق مثلا، كان صاحبها يؤدب ويتصدق بسلعته على الفقراء والمحتاجين، وفي حالة ما تكررت تلك الأعمال كان يسجن صاحبها أو يتم إخراجه من السوق كأقصى عقاب له[1].

تندرج عقوبة التشهير ضمن العقوبات التعزيرية التي طبقت في المجتمع وقتئذ؛ حيث ذهب بعض الشيوخ بجواز الإشهار بالجاني بين النّاس والنداء عليه بذنبه، كما جوّزوا حلق شعره واستثنوا من ذلك لحيته، وذهبوا إلى جواز تسويد وجهه أيضا[2]، ولا يخفى علينا ما لهذا التشهير من آثار نفسية عميقة على صاحبها، وهذا ما يوضحه وصف ابن عذاري بأنّه أَمَرُ من العقاب وأشد من العذاب[3]، وذلك في حديثه عن رجل صدر في حقه حكم اللعن في سائر البلاد بأمر من القاضي أبي بكر بن العربي حينما عثر عليه هذا القاضي وهو يحمل خمرا[4]، وربما أدى التشهير في الكثير من الأحيان إلى ترك البلد[5].

كان يتم تنفيذ عقوبة التشهير غالبا بإركاب المشهر به على حمار أو المشي به، والطواف به في المدينة ومعه أشخاص ينادون بجريمته، وهذا ما وقع لأحدب وجد يمارس اللواط مع فتى فحمل عليه وطيف به والأحدب يصيح موضحا بأنّ الفاعل هو الحامل وليس المحمول في محاولة منه لرفع الحرج والتخفيف من الألم النفسي المصاحب لهذه العقوبة التشهيرية[6].

---

[1]-ابن عبد الرؤوف، المصدر السابق، ص92.

[2]-الونشريسي، المصدر السابق، ج2، ص416.

[3]-**البيان المغرب**، ج4، ص93.

[4]-نفس المصدر، نفس الصفحة.

[5]- نفسه، نفس الصفحة.

[6]-المقري، المصدر السابق، ج5، ص، ص163-164.

تدخل عقوبتي جز اللحية وحلق الرأس في منحى التشهير التعزيري؛ وهما تقومان على معنى الفضح العلني ولها تأثيرهما النفسي الخاص على الجاني؛ فاللحية دلالة رمزية تعبر عن الرجولة والقوة والكبرياء؛ وعليه فإنّ حلقها عنوة هو تعبير عن فقدان الرجولة والشهامة، وهو ما تعرض له ابن السقاء، الذي نتفت لحيته وخلعت أنيابه حتى أضحى شأنه عجبا[1]، كما شاع استخدام حلق الرأس وقص الشعر كتأديب للمنحرفين[2].

وإذا كانت النصوص الفقهية كفيلة بأن تكشف لنا دون جهد أو عناء عن مختلف العقوبات الشرعية المعمول بها في أندلس الطوائف والمرابطين؛ فإنّ الحديث عن تلك التدابير العقابية التي اتخذتها السلطة بشأن القضاء على الانحراف لن يكون أمرا سهلا؛ إذ يتطلب منّا هذا الأمر أن نغوص في "العقل التأديبي" للسلطة وربطه بطبيعة الفكر السياسي والاجتماعي السائد، وكذا الغوص في طبيعة النظام السياسي الباحث عن المشروعية، كما ذهب إلى ذلك الباحث حسين بولقطيب[3].

إنّ الحديث عن هذه التدابير لا يعني أنّ السلطة قد اتخذت نظاما عقابيا خاصا بعيدا عن الشرع وما نص عليه، بل يعني ذلك التوسع في اتخاذ تلك العقوبات الشرعية من دون التقيد بالجرائم المنصوص عليها، زيادة على اعتمادها على آليات عقابية أخرى من تعذيب، ومثلة، وعبث بالأجساد. وبعيدا عن الحديث عما يحمله هذا الطرح من حمولات سياسية وفكرية تلج كلها في إطار الفكر الأيديولوجي المتحكم في تسيير دواليب السلطة وحكم الرعية، وبعيدا أيضا عن فكرة العنف السياسي؛ فإنّنا نروم الوقوف على بعض هذه الإجراءات التي اتخذتها السلطة السياسية من أجل محاربة ظاهرة الانحراف في المجتمع.

[1]-ابن بسام، المصدر السابق، ق4، مج1، ص244.

[2]-ابن عبدون، المصدر السابق، ص55.

[3]-**"نظام العقوبات والسجن في المغرب الوسيط مساهمة في دراسة العقل التأديبي المغربي خلال العصر الوسيط"**، مجلة فكر ونقد، العدد 23، السنة الثالثة، نوفمبر، 1999، ص48.

تشددت السلطة بمسألة العقاب، وحسبنا في ذلك أنّ هذيل ابن رزين صاحب السهلة "كان غليظ العقاب"[1]، ويتضح من النصوص التاريخية حدوث بعض التجاوزات في تنفيذ العقوبات التي نص عليها الشرع، ونجد مثالا لذلك في حد القتل الذي غالبا ما كان يتم تنفيذه على بعض الانحرافات أو الجرائم التي لا تستوجبه؛ ففي ولاية علي بن حمود نقرأ في سيرته أنّه أمر بقتل رجل من البربر امتدت يده إلى أخذ عنب، وطالب بأن يطوف برأسه في سائر البلاد[2].

يظهر أنّ تشدد علي بن حمود بمسألة العقاب وإصداره حكم القتل على هكذا تجاوزات جاء ضمن رؤيته التي تروم القضاء على مظاهر الفوضى والفساد التي رافقت وصوله إلى السلطة بعد الفتنة القرطبية، وفي ظل ظرفية تاريخية شهدت فيها الأندلس العديد من الاضطرابات الداخلية، كما لا نستبعد الهدف الانضباطي من وراء هذا الإجراء العقابي، ويكفينا دليلا على ذلك أنّه أمر بالطواف برأس الجاني في محاولة منه لبث الرعب والخوف في نفوس الرعية.

لم تكتف السلطة السياسية بعقوبة القتل، بل نجدها تعمد كذلك إلى آليات عقابية أخرى كحز الرؤوس، والمثلة والعبث بالأجساد، وتقطيع الأوصال، وكذا عمدت إلى التعذيب، وهو ما يكشف عن حدوث انتقال في الفكر العقابي السلطوي الذي أضحى يعتمد مثل هذه الإجراءات التأديبية من أجل إعادة هيبة الدولة والتأكيد على قوتها وعن كونها سلطة لا تقهر[3].

تكشف لنا بعض النصوص التاريخية أنّ السلطة قد تعددت في اتخاذ آليات تعذيبية متنوعة؛ فكانت هناك طريقة قطع الرؤوس[4]، كما شاعت طريقة قطع الأوصال

---

[1]–ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص182.

[2]–نفس المصدر، ص121.

[3]–حميد الحداد، **السلطة**، ص298.

[4]–وهي العقوبة التي تم تنفيذها بحق ابن السقاء السالف الذكر والمؤسس لدار اللذة بحيث حز رأسه وحمل على رمح وطيف به البلد ابن بسام، المصدر السابق، ق4، مج1، ص244.

التي شملت قطع اليدين والرجلين واللسان[1]، وإذا كان أمر الشرع واضحا بشأن قطع اليد للسارق وقطع الأيدي والأرجل من خلاف للمحاربين وقطاع الطرق؛ فإنّ اعتماد السلطة على هذه الآلية التأديبية كانت تعني وسم الجاني وتذكيره بجنايته وبحضورها الدائم وبانتصارها عليه[2].

وفي سياق عملية وسم الجناة سعت السلطة دائما إلى تشويه أجسادهم عن طريق صم آذانهم أو فقأ أعينهم؛ وفي هذا الصدد يذكر المؤرخ ابن الأبّار أنّ أبا الوليد محمد بن عمر بن المنذر سملت عينه بعد سجنه نتيجة مساندته لثورة المتصوف ابن قسي[3]، وعمد القاضي ابن العربي إلى التشدد في عقاب الجناة فقام بثقب شدقي أحد الزمرة بإشبيلية[4]. وهي لا شك علامة تأديبية ستظل محفورة في جسد الجاني لتذكيره بجريمته.

ونرجح أنّ هذه العملية العقابية كانت تعني كذلك تحقير جسد الجاني لكونه جسد غير صالح في مجتمع كانت له مسوغاته وبناه الرمزية الخاصة به المتعلقة بالصلاح؛ ويلاحظ هنا التحول في الهدف التأديبي من القتل الذي ما انفك يسيطر على الذهنية العقابية السلطوية إلى البتر والقطع؛ وكأنّ القيام ببتر عضو من جسد الجاني هو بمثابة بتر لذلك الشخص من مجتمع أضحى يأنف من وجوده ضمن التفاعل الاجتماعي؛ إذا ما قمنا بوضع مماثلة بين الجسد الذي كان يمثل المجتمع، وأعضائه الذين كانوا يمثلون الأفراد.

وبالرغم من أنّ حد الجلد قد أقره الشرع وبيّن الجرائم التي تنفذ فيه، غير أنّ الواقع التاريخي يبين لنا وجود بعض التجاوزات المتعلقة بتنفيذه، إذ كان يتم ذلك دون مراعاة لما نص عليه الشرع، وهذا ما دفع بالمحتسب ابن عبدون إلى التنبيه بعدم تنفيذ حكم الضرب

---

[1]-حميد الحداد، المرجع السابق، ص

[2]-الحسين بولقطيب، **نظام العقوبات**، ص48.

[3]-**الحلة**، ج2، ص118.

[4]-ابن عذاري، المصدر السابق، ج4، ص93.

والجلد إلاّ على من فجر أو شرب[1]، كما تكشف لنا النصوص أنّ تطبيقه كان يتم من غير تحديد لمقدار معلوم من الضربات مما قد يؤدي إلى وفاة الجاني خاصة إذا كان المعاقب شيخا كبيرا أو امرأة، وعليه نهى المحتسب عن الضرب بالسوط[2].

عمدت السلطة المرابطية من جهة أخرى إلى اتخاذ عقوبة المصادرة والنفي، كتدبير عقابي توخت من خلاله ردع المخالفين لها من العمال والولاة التابعين لسلطتها والمتهمين بالجور وظلم الرعية، أو المتهمين بخيانة الأمانة واختلاس المال العام، فمثلا صودرت أملاك عبد الله صاحب مالقة من قبل أخيه تميم لاتهامه بحيازة أموال أخرجها من غرناطة[3]، ونفس العقوبة تعرض لها أبي بكر عيسى بن الوكيل اليابري الذي كان مستعملا على غرناطة في عصر المرابطين؛ بحيث اتهم بأخذ مال جليل بلغ عشرة آلاف دينار؛ فقبض عليه وأشخص منكوبا إلى مراكش[4]. كما لا نستبعد أن تكون السلطة قد طبقت هذه الإجراءات العقابية في حق المتهمين بالزندقة وأصحاب الأفكار المذهبية والصوفية، وقد قامت السلطة المرابطية بنفي المتصوفين ابن العريف وابن برجان إلى مراكش لمجرد الشك في توجهاتهما الصوفية[5].

يضاف إلى هذه العقوبات التأديبية عقوبة السجن، ومن المرجح أنّ استخدامه في التاريخ الأندلسي كوسيلة عقابية يعود إلى القرن الرابع الهجري/ق10م، بحيث ورد عند ابن عذاري إشارات تتعلق باستخدامه لردع المنحرفين خلال هذه الفترة التاريخية؛ إذ يذكر لنا وجود سجون كان يتم فيها حبس اللصوص والذعار وأصحاب الجرائم[6]، ومن جهته يشير ابن حزم إلى ضرورة اعتماد ولاة الأمور عليها بغية معاقبة الجناة كل حسب جريمته مع

---

[1]-**رسالة في الحسبة**، ص17.

[2]-ابن عبدون، المصدر السابق، ص20.

[3]-بن بلقين، المصدر السابق، ص165.

[4]-ابن الأبّار، **إعتاب**، ص224، رقم الترجمة 70.

[5]-الضبي، المصدر السابق، ج1، ص209، رقم الترجمة 361/ابن خلكان، المصدر السابق، ج1، ص168، رقم الترجمة 80/ابن الزبير، المصدر السابق، ج1، ص، ص147-148، رقم الترجمة 269.

[6]-**البيان المغرب**، ج3، ص106.

ضرورة التفريق بين أصحاب الجرائم رجالا كانوا أم نساء[1]، الأمر الذي يدل على استخدام مؤسسة السجون لغرض العقوبة والتأديب وإدراجها ضمن النظام العقابي الأندلسي العام.

يبدو أنّ اعتماد السلطة على السجون وادراجها ضمن نظامها العقابي التأديبي جاء حسب ميشيل فوكو"Foucault Michel" في إطار التطور الحاصل في نظامها العقابي الذي تدرج من فكرة القتل المباشر إلى التعذيب وتقطيع الأوصال في مشاهد علنية عامة هدفها زرع الرعب والهيبة في الرعية إلى محاولة خلق آلية عقابية أخرى تقوم على العقاب الخفي وتهدف من خلالها إلى خلق أجساد طيّعة في المجتمع ضمن فكرة الجسد الانضباطي الخاضع للسلطة[2].

انعكست صورة السجن باعتباره مكانا للحجز والتقييد، وبوصفه وصمة عار في حق المسجون خاصة إذا ما اقترن بحالات من التجاوزات على مادته التاريخية التي لم تكن في نظر المؤرخين ذات قيمة تاريخية تسمح لهم برصدها أو البحث في أخبارها، ويعزى ذلك أيضا إلى الرقابة التي فرضت عليهم ومنعتهم من التأريخ لهذه المؤسسة لكونها تلج ضمن المثالب لا المناقب[3]، ومع ذلك نقول أنّ ثمة بعض الإشارات المتعلقة بها، والتي ترددت في المصادر التاريخية الأندلسية على اختلاف مظانها، إخبارية، وفقهية، ومناقبية، علاوة على حضورها في بعض النصوص الخاصة بالسياسة الشرعية. على الرغم من اختلاف مرجعية مؤلفيها ومنطلقاتهم التدوينية.

إنّ الحضور الشاحب لمؤسسة السجون في المصادر التاريخية جعل العديد من الحقائق الخاصة بها تبقى مجهولة كطرق تنظيمها وتسييرها، وكذا طرق تمويلها التي

---

[1]-ابن رضوان، المصدر السابق، ص360.

[2]-ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة ميلاد السجن**، تر، علي مقلد، تق، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص234 / حسين موسى، **الفرد والمجتمع عند ميشيل فوكو**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، 2009، ص، ص127-129.

[3]-مصطفى نشاط، **السجن والسجناء نماذج من المغرب الوسيط**، المجلس الوطني لحقوق الإنسان، المغرب، 2012، ص13.

اقتصرت فيما يبدو على الصدقات أو الأحباس[1]، ولعل أكثر المعلومات غموضا بالنسبة لتاريخ السجون في الأندلس ما تعلق منها بهيئتها ومواصفاتها ومميزاتها، وإن كانت طبيعتها كمؤسسة عقابية يجعلنا نعتقد أنّها افتقرت إلى أبسط وسائل الراحة وأدنى شروطها لانعدام التهوية والإضاءة الجيدة وما يترتب عليها من رطوبة، إضافة إلى ضيق مساحتها، فضلا عن كونها مكانا مخوفا يهابه الرائي وتعافه النفس[2].

أمّا بخصوص أنواعها فتسمح لنا المادة المصدرية المتوفرة لدينا بالقول أنّها كانت على أنواع وفق تعدد تهم المسجونين واختلاف مكانتهم ومركزهم في المجتمع، ومن الراجح أنّ تعددها هذا يعود إلى اختلاف طبيعة المسجونين فيها كذلك. فكان منها السجون العامة أو المركزية التي انتشرت في بعض المدن الأندلسية الكبرى كقرطبة، وغرناطة، وطرطوشة، وشاطبة، ومنها ما كان في الحصون والقلاع التي تم اتخاذها كسجون لتأديب المجرمين ومعاقبتهم لا سيما أصحاب الجرائم السياسية منهم [3].

تكشف لنا النصوص عن نوع آخر من السجن وهو الحبس المنزلي الذي كان على ما يبدو إجراء بديل عن السجن، يتم تنفيذه في حق كبار الدولة ممن ارتكبوا جرائم أساءوا فيها إلى مناصبهم من ظلم للرعية أو تعدي أو اختلاس، غير أنّه لا يستساغ إلقاؤهم في غياهب السجن لاعتبارات عدة، ومن ذلك أنّ أبا الوليد ابن جهور فرض هذا النوع من السجن على القاضي أبي علي حسن بن محمد بن ذكوان(ت451هـ/1059م) لأشياء ظهرت عليه؛ إذ يقول في ذلك ابن بشكوال:" ...وبقي كذلك معطلا في داره محرّجا عليه الخروج..."[4].

ويضاف إلى هذه السجون سجن المطبق الذي كان يقع تحت الأرض ويكون في الغالب تابعا للقصر، وصفه ابن الخطيب قائلا:" عميق القعر، مقفل المسلك، حريز

---

[1]-ابن عبدون، المصدر السابق، ص20.

[2]-حميد الحداد، المرجع السابق، ص113.

[3]-نفس المرجع، ص، ص114-116.

[4]-ابن بشكوال، **الصلة**، ج1، ص224، رقم الترجمة316.

القفل"[1]، في حين انفرد صاحب الحلة السيراء بذكر بعض مميزاته في ترجمته للقاضي أبي عبد الملك بن مروان بن عبد العزيز، مشيرا إلى أنّه سجن مظلم لا يعرف فيه النهار من الليل[2]، وأشار صاحب كتاب الصلة إلى أحوال المسجونين فيه؛ فذكر أنّ السجين يبقى فيه مقيدا[3]، والملاحظ أنّ نصه هذا كفيل بأن يكشف لنا عن الإجراءات المعمول في السجون عامة وسجن المطبق خاصة، ويتضح من خلاله أنّ أحوال المسجونين كانت مزرية بعيدا عن البناءات المثالية التي توختها كتب الحسبة التي أشارت ضمن متونها إلى ضرورة تفقد أحوالهم كل شهرين، وعدم تقيد المسجونين إلاّ الذعرة منهم[4].

شملت عقوبة السجن كل الجرائم والانحرافات من دون تحديد؛ فقد ذهب بعض الفقهاء للقول بالحبس لأهل الفساد والشر وعدم الاحتشام، ومن آذى النّاس باللسان أو اليد ومن تعدى عليهم[5]، ويكون ذلك إمّا لفترة مطولة أو لفترة قصيرة كإجراء احتياطي ريثما يبت القاضي في حكم أو حد معين؛ وتجدر الإشارة أنّ عقوبة الحبس لم تكن مقيدة بجريمة معينة، ذلك أنّها استخدمت إلى جانب عقوبات أخرى كالتأديب، والضرب، والحد، كما كانت تنفذ هذه العقوبة في حق المتهمين في الأموال، أو المزورين والمتابعين في أحكام الدماء والمحكومين بالقتل[6]؛ فضلا عن تنفيذها في حق المدلسين وبعض المتصوفة وأصحاب الأفكار التي تخوفت منها السلطة[7]، وفي هذا السياق لا نستبعد أن تكون جرائم الحرابة وقطع الطرق من الجرائم التي استوجبت الزج بمرتكبيها في غياهب السجن أيضا[8].

---

[1]-**الإحاطة**، ج3، ص106/المقري، المصدر السابق، ج7، ص، ص314، 326.

[2]-ابن الأبّار، **الحلة**، ج2، ص225.

[3]-ابن بشكوال، المصدر السابق، ج3، ص400-440.

[4]-ابن عبدون، المصدر السابق، ص، ص18-19.

[5]-ابن سهل، المصدر السابق، ص703-710.

[6]-محمد فتحة، المرجع السابق، ص65.

[7]-ابن خاقان، **قلائد العقيان**، ص، ص935-946.

[8]-ابن عذاري، المصدر السابق، ج3، ص106.

إنّ المتتبع لدور السلطة السياسية في العمل الإصلاحي يمكن له أن يقف على الدور الحاسم والفعال الذي قامت به هذه السلطة في نطاق عملية التغيير الديني والاجتماعي، وبخاصة السلطة المرابطية التي تزامنت والوحدة المركزية، وهو ما توضحه المحاور والآليات التي راهنت عليها في ذلك، وفق منهجية متكاملة تدرجت فيها من النظر إلى التطبيق، ومن اشتقاق الأحكام إلى تنزيليها ضمن خطط شرعية عملت تحت رقابتها وظلت خاضعة لها، على أنّ احتكارها للعمل الإصلاحي هو جزء لا يتجزأ من مشروعها السياسي الذي يحتكم إلى سؤال المشروعية الدينية والسياسية وهو ما تعكسه الرهانات التي اعتمدتها في عملها ذاك والقائمة على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي كان ذو غاية مزدوجة؛ بحيث تأرجح بين تغيير المنكر من جهة، وبين التوظيف السياسي من جهة أخرى، وهو ما تعكسه تلك الأطر التي استندت عليها وكانت غايتها تكريس سلطتها وتوطيد مركزيتها.

2-الفقهاء والإصلاح: قراءة من المنطلقات والأدوار

ساهم تدخل الفقهاء وفق معيارية دينية لتنظيم الحياة الاجتماعية في قيامهم بدور فعال في العملية الإصلاحية تبعا لما يقتضيه مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا غرو في ذلك فقد مثل هؤلاء النخبة العالمة والمثقفة التي أنيط بها القيام بهذا المبدأ دون غيرهم من أرباب المعارف المتنوعة، بحكم تكوينهم الديني وخبرتهم المجتمعية حسب ما ذهب إليه الفقيه ابن حزم بقوله: "...وهذا متوجه إلى العلماء بالمعروف والنهي عن المنكر، لأنّه لا يجوز أن يدعو إلى الخير إلاّ من علمه، ولا يمكن أن يأمر بالمعروف إلاّ من عرفه، ولا يقدر على انكاره إلاّ من ميزه"[1]، وبالتالي لا نستبعد أن يساهم تدخلهم هذا في بلورة خطاب إصلاحي عبّروا من خلاله عن ذلك الترابط الموجود بين الديني

[1]-ابن حزم، **الإحكام في فصول الأحكام**، تح، أحمد محمد شاكر، تق، إحسان عباس، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت، ج1، ص127.

والاجتماعي، وهو ما يؤكد عليه ابن رشد الحفيد بقوله: "إنّ القول الديني خطاب موجه إلى النّاس كافة لأنّ هدفه تقويم السلوك"[1].

لا نبالغ إن نحن ذهبنا للقول بأنّ مهمة الإصلاح تعد من أجل المهام التي اضطلع بها الفقهاء في المجتمع، وقد كانت تعتمد على آليتين هما التثقيف الديني والتوجيه التربوي في المجتمع. أمّا الآلية الثانية فتمثلت في الوعظ والإرشاد القائم على تقديم النصح على المستويين السلطوي والشعبي لضرورته في التنبيه إلى مواطن الخلل من جهة، وإصلاحها من جهة ثانية.

أ-التثقيف الديني والتوجيه التربوي

لا يتأتى لنا الوقوف على دور الفقهاء في مجال التثقيف الديني والتوجيه التربوي في المجتمع الأندلسي إلاّ وفق اعتبارين هامين هما، فهم دور الدين في المجتمع بصورة عامة وما انطوى عليه من وظائف أساسية تمثلت في تنظيم سلوك الفرد وتحصينه من الانحراف باعتباره عنصرا قادرا على الإصلاح وخلق تغيير داخل المجتمع، وكذا فهم طبيعة الثقافة الدينية السائدة آنذاك في المجتمع الأندلسي على وجه الخصوص، وما كانت تؤديه وقتئذ من مقاربة وظيفية في سياق اجتماعي ثقافي؛ فمن خلال هذين الاعتبارين يتجلى لنا دور الفقهاء في هذا الميدان وما عملوا على نشره من أفكار دينية إصلاحية تتماشى وتلك الثقافة في حدود تشكلها وممارستها ضمن ظروفها التاريخية المحددة.

إنّ المكانة التي حظي بها الفقهاء في المجتمع الأندلسي بوصفهم سلطة العلم والسلوك جعلتهم الفئة المعول عليها في نشر المعرفة الدينية السليمة والصحيحة وتلقينها للأفراد في جانبها الاجتماعي، وذلك تجنبا لأية انحرافات إن على مستوى التصور أو

[1]-سامي شهيد الميالي، "**فلسفة الأخلاق عند ابن رشد**"، ضمن كتاب **النظرية الأخلاقية من سؤال التأسيس إلى اختراق الممارسة السياسية**، مجموعة من المؤلفين، اشراف، عامر عبد زيد الوائلي، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015، ص160.

الفعل؛ وضمن هذا السياق سعى هؤلاء إلى التعريف بأمور الدين وما يشتمل عليه من أركان وأحكام، كما سعوا إلى تطبيق شعائره ومتابعة الممارسات الدينية في مجتمعهم، وهو ما تعكسه المصنفات الفقهية التي خصصت لهذه الشعائر حيزا لا بأس به ضمن متونها الخاصة بالعبادات، كما تكشفه أجوبة المفتين عن انشغالات النّاس الدينية.

عمد الفقهاء أيضا إلى تدريس التعاليم الدينية وتلقينها للناشئة، على أنّ عنايتهم بمسألة التثقيف الديني تعدت في الواقع من التعريف بالدين الصحيح إلى محاولة نقله وترجمته إلى سلوك عام يشمل الجوانب الروحية، والاجتماعية، والثقافية، والأهم من ذلك أنّهم سعوا لأن يمثلوا قدوة يحتذى بها في السلوك الديني، وليس غريبا أن تحدثنا كتب التراجم عن فقهاء عرفوا بورعهم الشديد واجتهادهم في الطاعات، وأثنت على تبتلهم وزهدهم في ظل مجتمع نزع إلى المادية التي غيّرت في العديد من قيمه الروحية مقدمين بذلك أسمى نماذج التدين في مستوياته المختلفة[1].

يقدم لنا أبو الوليد الباجي نموذجا حيّا عن الفقيه والمربي الذي حاول نقل تجربته الدينية لولديه، كيف لا وهو الذي كان يفتخر بانتمائه إلى أسرة ذات صلاح، وتدين، وعفاف، وتصاون[2]، وبالتالي عمل على نقل تدينه ذاك لولديه بتلقينهما دينا متكاملا جامعا بين الفكر والسلوك بدءا بتحديد ماهية الإيمان وأركانه، ثم التنبيه إلى ضرورة التمسك بالكتاب والسنة، والقيام بالعبادات والفرائض الشرعية، وحضهما على تعلم العلوم الشرعية النافعة، وأخيرا نصحهما بالتفقه في الدين[3].

---

[1]-ابن بشكوال، المصدر السابق، ج3، ص857، رقم الترجمة 1306/ ابن الأبّار، **المعجم**، المصدر السابق، ص، ص17، 18، رقم الترجمة13/ ابن عبد الملك المراكشي، المصدر السابق، س1، ق1، ص، ص46، 58، رقم الترجمة 34.

[2]-**وصية الباجي**، ص37.

[3]-**النصيحية الوليدية، وصية أبي الوليد الباجي لولديه**، تح، إبراهيم باجس عبد الحميد، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2000، ص، ص18-25.

ينطلق مبدأ الثقيف الديني والتوجيه التربوي لدى الفقهاء من نظرة تكاملية تجمع بين الفقه والعقيدة والسلوك، فمن خلالها يكتمل تدين الفرد ويرتقي إلى أعلى مراتبه ويسمو بذلك عن الانحراف والضلال؛ ولا غرو أن يولي الفقهاء هذه الجوانب عناية بالغة وبخاصة الجانب العقدي لما له من أهمية في صلاح المجتمع، لاسيما إذا انتظمت السياسية والاجتماع في فلكه[1]، وعلى هذا الأساس سعى هؤلاء إلى تحصينه من الشبهات والبدع التي قد يحتمل انتشارها في المجتمع وبخاصة بين أوساط العامة التي تفتقر في نظرهم إلى فهم الدين الصحيح بعيدا عما تبثه التيارات الفكرية والمذهبية من أفكار وتصورات؛ وخوفا من أن تتحول أفكارها تلك إلى أفكار رسمية تحملها العامة فتصير مذهبا حقا وما دونها باطل؛ ومن هنا وجب العمل على منع انتشارها وحملهم على كراهتها وعدم التصديق بها لحمايتهم من الابتداع والضلالة والانحراف[2].

اقتدى الفقهاء في هذا المنحى بما كان يتبعه الإمام مالك بن أنس في الاتجاه العقدي من التصديق والإقرار بما جاء به القرآن، وما ثبت من صحيح السنة والآثار، والتسليم بالمتشابه من غير تأويل والتنزيه عن الظاهر، والابتعاد عن المراء والجدل[3]. ومن الفقهاء الذين كان لهم دور كبير في حماية العقيدة من الزيغ نجد المقريء أبو عمر الداني(ت444هـ/1052م) الذي عمل على الدفاع عن عقيدة أهل السنة، وإن كانت شهرته في ميدان القراءات قد حازت قصب السبق بما ألفه فيها، إلاّ أنّه ساهم أيضا في مجال

---

[1]-عمر بلبشير، المرجع السابق، ص216.

[2]-إبراهيم التهامي، **جهود علماء المغرب في الدفاع عن عقيدة أهل السنة، دراسة للصراع العقدي في المغرب العربي من الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن الخامس**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2005، ص141.

[3]-عبد الله معصر، **تقريب المذهب والعقيدة والسلوك**، مركز دراس بن اسماعيل لتقريب المذهب والعقيدة والسلوك، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، د.ت، ص32.

العقيدة بأرجوزته التي تناولت أبوابا في العقيدة وفي أصول الديانة تحت عنوان" أرجوزة في أصول الديانة"[1].

دعا ابن عبد البر القرطبي، وهو من فقهاء عصر الطوائف المتمسكين بمنهج السلف وعقيدة أهل السنة؛ بحيث كان أصولي المذهب إلى عدم الخوض في الجدال ولا سيما في المسائل العقدية لكونه مخرج عن الدين[2]، ونفس الأمر انتهجه فقهاء الفترة المرابطية؛ فها هو المؤرخ عبد الواحد المراكشي يذكر لنا أنّ هؤلاء الفقهاء عمدوا إلى "تقبيح علم الكلام وكراهة السلف له، وهجرهم من ظهر عليه شيء منه، وأنّه بدعة في الدين"[3].

وفي السياق ذاته جاءت توصيات بعض الفقهاء بضرورة عدم تعليم علم الكلام للعوام؛ فهذا القاضي ابن رشد دعا وبكل وضوح إلى منع تعلمه أو تعليمه للمبتدئين لاسيما العامة التي ينبغي عليها التفقه في أحكام العبادات من الوضوء، والصلاة، والصيام، وسائر الشرائع والأحكام، ومعرفة الحلال في المكاسب والحرام، لا التفقه في أمور العقيدة التي يتكلم فيها المتكلمون لأنّه واضح لائح في محكم التنزيل، ويدرك ببديهة العقل ولا يحتاج للاستدلال[4].

إنّ اتباع منهج الجدل وبخاصة في المسائل العقدية قد يؤدي إلى الانقسام حولها، خاصة وأنّ الجدل الذي أراد به المتكلمون الدفاع عن عقيدة التوحيد كثيرا ما كان يتحول إلى صراعات بين الفرق الكلامية نفسها، وإنّ جر العوام لمثل هذا الجدل قد ينقلب إلى خلافات سياسية[5]، ولعل ما يثبت لنا أنّ محاربة الفقهاء لعلم الكلام كان بدافع تخوف

[1]-الذهبي شمس الدين، **سير أعلام النبلاء**، تح، تخ، شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط11، 1996، ج18، ص81.

[2]-ابن عبد البر، **جامع**، ص92.

[3]-المراكشي عبد الواحد، المصدر السابق، ص255.

[4]-نفس المصدر، نفس الصفحة.

[5]-علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2011، ص19.

هؤلاء من وقوع العامة في الشبهات فتفسد لذلك عقائدها، أنّ بعض فقهاء المالكية وعلى رأسهم القاضي ابن رشد كانوا يجلون كبار أئمة علم الكلام من أمثال أبي الحسن الأشعري والباقلاني واعتبروهم علماء هداية ولا جرم في اتباعهم لأنّهم نصروا الشريعة وأبطلوا الزيغ[1].

ويرجع الجابري الدوافع التي كانت وراء مناصبة فقهاء المالكية العداء لعلم الكلام والسالكين له، إلى طبيعة المناخ الفكري والثقافي العام السائد في الأندلس التي ظلت خاضعة لإسلام التابعين المعتمد على الرواية والنقل لا على الرأي والعقل، وازداد هذا الخضوع أكثر مع المذهب المالكي السني الذي شكلت الرواية والنقل والعمل بأهل المدينة أهم المصادر والقواعد الأساسية التي قام عليها، مما شكل موروثا فكريا يصعب مزاحمته على المستوى المعرفي أو الأيديولوجي المكون لمنطق الدولة وفق تلك الأسس الفقهية المالكية، وبالنظر كذلك إلى طبيعة علم الكلام الذي نشأ في المشرق في فترة زمنية عرفت ظهور سجال فقهي وجدال كلامي حول المسائل السياسية وعلى رأسها مسألة الخلافة[2].

يتضح إذن، أنّ نبذ الفقهاء ومن ورائهم السلطة السياسية لعلم الكلام اقتضته ضرورة الحفاظ على وحدة الأمة والجماعة ضمن المنظور الفقهي السياسي الخاص بنظرية الإمامة والخلافة لدى فقهاء المالكية؛ بحيث سعى هؤلاء إلى وجوب طاعة أولي الأمر والحرص على تجنب عصيانهم بقطع النظر عن عدلهم أو جورهم، وعدم الخوض في تلك المسائل التي تجعلهم يعمدون إلى تأويل النصوص، مما قد يفتح مجالا للشكوك والخصومات السياسية والفكرية التي يصعب معها سده.

إنّ المتتبع لتاريخ الفكر الأندلسي في المجال التداولي يلاحظ أنّ الفقهاء وفي إطار صيانة الشريعة وحمايتها نبذوا كذلك الآراء الفلسفية، ولعل أحسن موقف لفقهاء المالكية

---

[1]–ابن رشد الجد، المصدر السابق، ج1، ص، ص716-717.

[2]–ينظر مقدمة الجابري في تحقيقه لكتاب ابن رشد الحفيد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الأيديولوجي لعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل**، مركز دراسة الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص35.

من علم الفلسفة نجده في وصية أبي الوليد الباجي المذكور سلفا، الذي أوصى ولديه بضرورة الحذر من قراءة كتب المنطق والفلسفة لأنّ ذلك مبني على الكفر والإلحاد والابتعاد عن الشريعة[1].

نبذ الفقهاء كذلك التصوف لاسيما الفلسفي منه؛ بحيث عده هؤلاء خروجا عن الشرع نتيجة لما حمله أصحاب هذا التيار من أفكار وآراء صوفية تطعمت بالأفكار الفلسفية وتشبعت بالرؤى الباطنية والشيعية، مما آلب ضدهم علماء الظاهر؛ فنبّه الفقيه أبي بكر بن العربي إلى ضرورة العودة إلى أصول الدين، وظهر ذلك في العديد من مصنفاته ككتاب التلخيص، وكذا كتاب الإنصاف في مسائل الخلاف، وسراج المريدين[2]. كما ألف كتاب رد فيه على من خالف أهل السنة من ذوي البدع والإلحاد[3]. وفي كتابه العواصم من القواصم رام تبيين الانحرافات التي وقع فيها أنصار التصوف الفلسفي؛ فقد أنكر عليهم فكرة التجلي والفيض وكذا قولهم بالحلول وما إليها من ألفاظ كالحرقة والفناء والعشق[4]، بقوله: " وللصوفية في إطلاق العشق على الله تجاوز عظيم واعتداء كبير، ولولا إطلاقه تعالى المحبة ما أطلقناها؛ فكيف نتعداها إلى سواها من ألفاظ المجان وليس لهذا أصل في الشريعة"[5].

نلاحظ أنّ الفقهاء في مقابل رفضهم للتصوف الفلسفي كان لديهم ميل وتقبل للتصوف السني البسيط الذي جمع بين علم الظاهر والباطن ووازى بين الفقه والتخلق، لأنّ السالكين له أخذوا بمفهوم الفقه في معناه الأصلي الواسع، وهو موافقة أحكام الشريعة ظاهرا وباطنا، على أنّ مقصودهم من الباطن ينافي تماما مقصود الباطنية ومتفلسفة

[1]-أبو الوليد الباجي، **وصية**، ص35.

[2]-Vincent Lagardère," **Abu BaKr.B, Al-Arabi, Grand Cadi de Séville**", revue de l'occident musulman et de la méditerranée, AL-Andalous-culture et société, n40, 1985, p.p99-102.

[3]-المقري، **أزهار الرياض**، ج3، ص95.

[4]-محمد محمود عبد الله بن بيه، المرجع السابق، ص، ص123، 124.

[5]-ابن العربي، **العواصم**، ص، ص16، 18.

الصوفية؛ فهم يقصدون باطن الإنسان وليس باطن نصوص الوحي[1]، وهذا الفهم للفقه جعل سلوكهم سلوك سني يمتح خاصيته من السنة وما عمل به التابعين، الأمر الذي أكسب تصرفاتهم وأحوالهم دلالتها الشرعية لموافقة ظاهرها لباطنها من وجهة الشرع.

إنّ اعتماد هذا التصوف على البساطة ومجاهدة النفس من دون الخوض في الأمور الفلسفية، كان له دور كبير في تقبل الفقهاء له، كما كان له الفضل في منعهم من الوقوع في الفسق والضلال بأن جنّبهم القول بإبطال الشريعة والخوض في القضايا الوجودية المعقدة، بل هو ما عمل على ابقائهم بمنأى عن القول بوحدة الوجود والحلول[2]، ثم إنّ هذه الأفكار هي ذاتها التي تبنّاها أصحاب التّصوف الفلسفي المعتدل هؤلاء الذين جعلوا من الفقه المالكي مرتكزا لهم فوفّقوا بين الشريعة والحقيقة واقتدوا في ذلك بالإمام الغزالي الذي اتخذوه نموذجا يحتذى به في هذا الفن، ويأتي المتصوف ابن العريف في طليعة هذا الاتجاه[3].

نرجح أنّ مناهضة فقهاء المالكية للمتصوفة مرده لطبيعة أفكارهم التي تجاوزت في بعض الأحيان الجوانب الفكرية إلى الجوانب السياسية في محاولة منهم لكسب شرعية تكفل لهم الخروج عن سلطة الدولة ومزاحمتها على الحكم، كما هو شأن المتصوف ابن قسي الذي تزعم ثورة المريدين في القسم الغربي للأندلس ضمن توجه فكري يغذيه طموح سياسي بنزعة صوفية إشراقية، وهو أمر لم تكن لترضاه السلطة المرابطية وفقهائها الذين كانوا يرون ضرورة طاعة أولي الأمر لضمان وحدة مذهبية تكفل أخرى سياسية.

ومهما يكن من أمر؛ فإنّه لا يخفى علينا أن الفقهاء ومن منطلق مركزية موقعهم في الشأن الديني احتكروا الإصلاح العقدي والفقهي والسلوكي وكان لهم فضل كبير في صيانة الشريعة وتثقيف العامة وتوجيهها التوجيه التربوي الصحيح من منظورهم بما

[1]-يوسف بنلمهدي، المرجع السابق، ص، 169، 170.

[2]-بوتشيش، **المغرب**، ص130.

[3]-عمر بلبشير، المرجع السابق، ص344.

سيسمح لهم بقيام وحدة عقدية ومذهبية ضمن ظرفية تاريخية سياسية واجتماعية خاصة، ووفق ما اقتضاه واقعهم أيضا، على أنّ هذا الأمر لا يمنعنا من القول كذلك أنّهم سعوا من وراء هذا التثقيف إلى فرض معرفة دينية محددة على العامة التي كثيرا ما كان يتم تسخيرها لمواجهة الفكر الفلسفي والتيارات العقلية لما لها من ثقل سياسي واجتماعي في تحريك مجريات الأحداث؛ لهذا فالرهان عليها كان كبيرا وعلى ما تمنحه من ولاء روحي وديني يكفل للفقهاء ضمان نفوذهم في المجتمع وحفاظ السلطة على مكسبها السياسي.

ب-**الخطاب الوعظي والإرشادي**

إنّ الإصلاح بوصفه مطلبا شرعيا قائما على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسع من دائرة التكليف بالإسلام لدى الفقهاء؛ لا عن وجوب القيام بالدعوة إلى الدين وصيانته، بل وبالقيام بالحسبة على السلطة والرعية بتقديم النصح لهما لكونه مدخلا هاما لإصلاح المجتمع ورفع انحرافه؛ ففيما تجلت مظاهر النصح التي اعتمدها الفقهاء في العمل الإصلاحي، وهل اختص نصحهم على فئة دون غيرها، أم كان ذلك عاما وشاملا؟.

كان لتقلب الأحوال السياسية واضطرابها منذ ذهاب رسم الخلافة الأموية، وكذا استبداد ملوك الطوائف والأمراء المرابطين بالسلطة واهمالهم شؤون الرعية لانغماسهم في اللهو والدعة، أثره في بروز ظاهرة الانحراف في المجتمع الأندلسي كما سبق وبيّنا ذلك، وعليه لا نستغرب أنّ أية دعوات إصلاحية كان لا بد لها أن تنطلق أولا من إصلاح سلوك الحاكم، لكونه شكل معادلة تاريخية هامة ارتبط بها صلاح المجتمع أو فساده وبوصفه قدوة لرعيته، وعلى اعتبار أنّ السياسة هي عمل إنساني ينبغي أن يخضع للتهذيب ويطاله الإصلاح كذلك، ووفق هذه المسلمة التاريخية؛ فإنّ الإصلاح ينبغي أن ينطلق أولا من القمة باتجاه القاعدة، ذلك " أنّ منزلة السلطان من الرعية بمنزلة الروح من

الجسد؛ فإذا صفت الروح من الكدر...انتظم الجسد، وإن تكدرت الروح أو فسد مزاجها... تعطل نظام الجسد"[1].

عمد الفقهاء الأندلسيون ولا سيما منهم منظري الفكر السياسي من أمثال ابن حزم، وابن عبد البر القرطبي، والحضرمي، والطرطوشي إلى إحداث تغيير في المجتمع بطريقة تجمع بين الواقعية السياسية والغائية الدينية، وانطلاقا من منظور هرمي يبدأ من القمة وصولا إلى القاعدة عن طريق تقديم النصيحة، وهذا ما جعل الفكر الإصلاحي يستقل بأدب خاص جسدته كتب الآداب السلطانية التي جمعت بين النصيحة والاستشارة.

تعرف الآداب السلطانية بأنّها: "كتابات تقوم في أساسها على مبدأ نصيحة أولي الأمر في تسيير شؤون سلطتهم؛ إذ تتضمن كل موادها مجموعة هائلة من النصائح الأخلاقية والقواعد السلوكية الواجب على الحاكم اتباعها، بدءا مما يجب أن يكون عليه شخصه، مرورا بكيفية اختياره لخدامه، ووصولا إلى طرق التعامل مع رعيته"[2]، ويكون أساسها التدبير الذي يأخذ في هذه الكتب بمفهوم النجاعة التي لا تخرج عن كونها: " جملة من الخطط الرامية إلى انجاح العمل السياسي بترتيب كيفيات تسمح ببلوغ الأهداف والمرامي المرسومة للعمل المراد تنفيذه"[3].

يعد الفقيه الظاهري ابن حزم من أوائل الفقهاء الذين سعوا إلى إبداء النصح والوعظ السياسي الموجه لملوك الطوائف أولئك الذين طعن في شرعية حكمهم واصفا إيّاهم بالمحاربين لله تعالى وبأنّهم ساعين في الأرض بالفساد، وهو إن كان لا يرى

---

[1]-ابن رضوان المالقي، المصدر السابق، ص63.

[2]-عز الدين العلام، **الآداب السلطانية، دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي**، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2006، ص9.

[3]-كمال عبد اللطيف، **في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1999، ص189.

ضرورة الخروج عن طاعتهم، لكنه يرى أنّه من الواجب تقديم النصح والوعظ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إن وجد لذلك مجالا[1].

أخذ ابن حزم بهذا المبدأ في كتابه **الإمامة والسياسة في سير الخلفاء ومراتبها والندب إلى الواجب منها**[2]، الذي ضمنّه العديد من أفكاره الإصلاحية التي توارت ضمن خطاب النصح والوعظ الخاص بالتدبير السلطاني، ومنها ضرورة اختيار السلطان أو الحاكم لولاته وعماله من المسلمين[3]، وغيرها من المسائل السلطانية الهامة التي نقل معظمها ابن رضوان المالقي في كتابه الشهب اللامعة الذي خصه هو الآخر لموضوع السياسة الشرعية[4].

يظهر أنّ هاجس النصح والإصلاح ظل حاضرا وبقوة في الفكر السياسي للفقيه الظاهري ابن حزم الذي رأى أنّ إقامة الدين وصلاح الدنيا لا يكون إلاّ بالرجوع إلى سياسة الإمام الواحد الذي أنيط به وظيفة الحكم بقوله:"... لا يصح إقامة الدين إلاّ بالإسناد إلى واحد"[5]، ونلاحظ أنّ ابن حزم يتشدد بشأن هذه المسألة لأنّ التعدد في نظره يؤدي إلى تعدد الأهواء والانحراف عن تطبيق الدين وفق ما تقتضيه الضرورة الشرعية، وبالتالي ينجم عن هذا الانحراف فساد الدنيا، وهو ما نستشفه من قوله: "لو جاز أن يكون في العالم إمامان لجاز أن يكون فيه ثلاثة، وأربعة وأكثر، وهذا هو الفساد المحض وهلاك الدين والدنيا"[6].

ونرجح أنّ تشدده بمسألة الإمامة عائد في الواقع إلى اعتداده بالجماعة التي كان قد شهدها على عهد الخلافة الأموية التي وجدت فيها الأندلس أوج قوتها وعظمتها، ليشهد

1-**التلخيص**، ص33.

2-ابن بسام، المصدر السابق، ق1، مج1، ص171.

3-ابن رضوان، المصدر السابق، ص، ص341-342.

4-نفس المصدر، ص، ص60، 120، 121، 124، 144، 145، 155، 222، 333، 340، 341.

5-**الفصل في الملل والنحل**، تح، محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط2، 1996، ج4، ص، ص149-150.

6-نفس المصدر، ص151.

بعد ذلك واقع سياسي تسوده الفوضى والفرقة جسدها استقلال كل أمير بإمارته، مما أدى إلى ضعفها وتعريضها إلى مخاطر الضياع على يد النصارى.

سلك الفقيه ابن عبد البر القرطبي هو الآخر نهج الإصلاح السلطاني، عن طريق إبداء النصح والوعظ، ويتضح ذلك من خلال الفصل الذي خصه للسياسة الشرعية تحت عنوان **باب السلطان والسياسة** ضمن كتابه **بهجة المجالس**[1]، ويبدو أنّ ابن عبد البر سعى في هذا الفصل إلى توضيح أسس هذه السياسة وما ترتكز عليه من قواعد أخلاقية وسلوكية كالعدل، واللين، وزهد الحاكم فيما عنده من الملك، وأخلاقيات التعامل مع العلماء والرعية على حد سواء[2].

ينتقل ابن عبد البر فيما بعد إلى التذكير بزوال الملك في حالة عدم اتباع النهج الشرعي في الممارسة السياسية مستدلا في ذلك بمآل الخلافة الأموية وأسباب اندثارها[3]، ومستندا في تقديمه هذا على الأحاديث النبوية الشريفة ليأخذ منها المرجعية الدينية والشرعية التي تسمح له بتمرير خطاباته الإصلاحية السياسية الهادفة إلى الاعتداد بالهدي النبوي واتباع منهجه في تسيير الدولة الإسلامية[4].

يظهر أنّ سعي ابن عبد البر للإصلاح السياسي قد انبثق من وحي الواقع الذي أضحت فيه الأندلس تعاني الفرقة والنزاع على عهد الطوائف، وابتعادهم عن النهج الشرعي في التدبير السياسي تجاه الرعية وتجاه بعضهم البعض، ولعل هذا ما نلمسه في تركيزه على القواعد الأخلاقية والسلوكية التي ظل يستشرف تطبيقها في الممارسة السياسية في واقع غيبت فيه مثل هذه القواعد، علاوة على أنّ ابن عبد البر قد كانت له العديد من الدعوات الإصلاحية التي تشهد على دوره الريادي في هذا المجال، لعل أبرزها تلك

---

[1]-ابن عبد البر، **بهجة المجالس وأنس المجالس وشحذ الذاهن والهاجس**، تح، محمد مرسي البخولي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ق1، مج1، ص، ص331-354.

[2]-نفس المصدر ص، ص331-351.

[3]-نفسه، ص351.

[4]-نفس المصدر، ص، ص331، 332، 334، 336، 338.

الدعوات التي جاءت بعد سقوط مدينة بربشتر حينما دعا إلى الوحدة والتعاضد لدرء الخطر النصراني المحدق بالأندلس[1].

وبالانتقال من الدولة الطائفية إلى الدولة المركزية على عهد المرابطين نلاحظ أنّ النصح والتدبير السياسي بطابعه الإصلاحي ظل حاضرا بقوة لدى منظري الفكر السياسي خلال القرن السادس الهجري/ق12م، وفق ما تقتضيه المستجدات السياسية التي تزامنت وظهور الدولة المركزية الناشئة، وبدءا بما ألفه القاضي الحضرمي ونقصد هنا كتابه "الإشارة في تدبير الإمارة" الذي أهداه للقائد المرابطي يوسف بن تاشفين مشيرا فيه إلى جملة من التدابير السياسة الهامة التي تعينه في توطيد أركان دولته الناشئة التي كانت بحاجة إلى ضوابط وأحكام تدبيرية لا سيما بعدما ترامت أطرافها بين العدوتين المغربية والأندلسية، ومع ذلك نجد أنّ الحضرمي قد خص القواعد الأخلاقية بأربعة عشر (14) بابا من بين ثلاثون(30) بابا التي خصّها للتدبير السلطاني، ناهيك عن حديثه عن حاشية الحاكم من قبيل، المستشار، والأصحاب، والكتاب، والأعوان، والحجاب، والجند[2].

ووصولا إلى ما ألفه الطرطوشي في مجال السياسة الشرعية، وهو كتاب "**سراج الملوك**"، ويتضح من عنوانه أنّ هدفه إصلاحي محض؛ فكلمة السراج يقصد بها التنوير وإضاءة الطريق الصحيح أمام الملوك[3]، وقد ذكر الطرطوشي في ديباجة كتابه ديدنه في التأليف الذي سعى من خلاله تبيين الطريق الواجب على الحاكم أو السلطان اتباعها في سبيل تسيير ملكه بما يعود عليه بصلاح العباد والبلاد، بما نصه: "أنّ هذا الكتاب عصمة لمن عمل به من الملوك وأهل الرئاسة، وجنّة لمن تحلى به من أهل الأدب والمحاضرة، وعنوان لمن فاوض به من أهل المجالسة والمذاكرة"[4].

---

[1]– ابن بسام، المصدر السابق، ق2، مج1، ص، ص82، 84.

[2]–نفس المصدر، ص، ص 21، 30، 33، 34، 35.

[3]–صلاح جرّار،" **أبو بكر الطرطوشي وجهوده في الإصلاح الاجتماعي**"، مجلة آفاق الثقافة والتراث، العدد2، السنة 1، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، 1993، ص، ص29–30.

[4]–الطرطوشي، **سراج**، ص، ص10–11.

قسم الطرطوشي كتابه إلى أربعة وستون بابا(64) خصّها للحديث عن ضرورة السلطة، وضرورة التزام النصيحة بحسن السياسة التي يكون بها صلاح العباد والبلاد، ويبدو عليه غلبة الطابع الوعظي والإرشادي وتقديم النصائح الأخلاقية[1]، كما يبدو في ثناياه طغيان الطابع الزهدي الذي وظفه للتنبيه إلى دونية الحياة، وضرورة الاستعداد لليوم الآخر[2].

إنّ الإصلاح السياسي المجسد في التدبير السلطاني وتقديم النصيحة تعدى خلال القرن السادس الهجري/ق12م كتب الآداب السلطانية ومنظري الفكر السياسي لينتقل إلى دوائر الحسبة والمحتسبين، ولعل هذا ما نلمحه لدى المحتسب ابن عبدون الذي رأى أنّه من الضروري التحري في أمر السلطان وفي أخلاقه لكونه القدوة المحتذى بها لقوله:"...يجب أولاّ أن ينظر في أحوال الرئيس الذي هو القطب، وهو كمركز الدائرة التي لا يكون حسنها وصحة محيطها، إلاّ بثبات المركز وصحته، وكمنزلة العقل من الإنسان؛ إذا كان فيه صحيحا؛ فيكون في نظره ورأيه رجيحا؛ فبصلاح الرئيس يصلح الأنام وبفساده يفسد النظام"[3].

ونلاحظ أنّ أراء ابن عبدون الإصلاحية لا تقتصر على السلوك السلطاني لوحده، وإنّما تجاوزته لتشمل كذلك ضرورة التقصي في أحوال حاشيته والانتقاء الجيد لعماله وأعوانهم، وفق معيار أخلاقي وبخاصة أولئك المتقلدين للخطط الشرعية الهامة من القضاء والفتوى، أو المتعلقة بالتسيير المالي[4]، كما نلاحظ أنّ نصه الإصلاحي وإن كان نابعا من مؤسسة ذات طابع ديني محض وغير مختصة بالتنظير السياسي الذي ظلت أدبياته تحاك ضمن الكتابة السلطانية وبإيعاز من مؤسسة الحكم وتحت رقابتها، ولكن لا ننكر أنّ نصه هذا يندرج ضمن التنظير الفقهي السياسي العام الذي سعى إلى أخلقة

---

[1]-نفس المصدر، ص، 264-260.

[2]-نفسه، ص63.

[3]-ابن عبدون، المصدر السابق، ص، ص3-4.

[4]-نفس المصدر، ص، ص7-18.

السياسة في قالب شرعي يربط الديني بالسياسي، كما أنّ دعواته الإصلاحية تلك كفيلة حقا بأن تكشف لنا عن التطور المفاهيمي للإصلاح السياسي في سياق ثقافي واجتماعي؛ بحيث تعدى نطاق الدائرة السياسية لينخرط ضمن مؤسسة الحسبة القائمة على مبدأ الاحتساب والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي هو جوهر العملية الإصلاحية ومنطلقها.

لم يقتصر الخطاب الوعظي والإرشادي للفقهاء على السلطة وحسب، بل شمل ذلك الخطاب عامة المجتمع أيضا، ولعل هذا الأمر مرده إلى إدراك الفقهاء بأنّ الانحراف الذي انتشر في مجتمعهم هو ظاهرة مست مختلف شرائحه، وأنّ أية محاولة إصلاحية لا تتم بصورة تجزيئية، وإنّما ينبغي أن تتم في إطارها التكاملي الذي يمس القمة والقاعدة معا، كما يعزى هذا الأمر إلى إدراك الوعاظ بأهمية الوعظ في المجتمع؛ وفق ما ذهب إليه الإمام الغزالي الذي بيّن أهميته تلك قائلا بأنّه: "...أشرف الصناعات بعد النبوة لأنّ فيه إفادة العلم وتهذيب نفوس النّاس عن الأخلاق المذمومة المهلكة وارشادهم إلى الأخلاق المحمودة المسعدة..."[1].

تحفل كتب التراجم بإشارات عديدة لثلة من الفقهاء الذين ندبوا أنفسهم لأجل القيام بهذا الواجب الديني والاجتماعي وتطوعوا إلى تقديمه لنيل رضا الله تعالى واستكمالا لوظيفتهم الدينية والاجتماعية؛ حتّى أنّ بعضهم غلبت عليهم صفة الواعظ لكثرة وعظهم للنّاس والتزامهم به؛ فنجد منهم أحمد بن محمد الأنصاري الشارقي(ت500هـ/1106م)عرف بكثرة وعظه[2]، وبالمثل كان إدريس بن يحي بن يوسف أبو المعالي الواعظ (ت531هـ/1136م) يتجول في البلاد للوعظ والتذكير فينتفع النّاس به[3]، وهناك واعظ قرطبة الشهير عبد الرحمن بن عبد الله بن يوسف الأموي المعروف

---

[1]-الغزالي، المصدر السابق، ج1، ص21.

[2]-ابن بشكوال، المصدر السابق، ج1، ص125، رقم الترجمة159.

[3]-ابن الأبار، **المعجم**، ص68، رقم الترجمة 58.

بـابن عفيـف(ت521هــ/1127م) الـذي تـذكر المصـادر أنّـه كـان يعظ النّـاس فـي مسجده، وكانـت العامـة تعظمـه[1]، ونجـد ضـمن الوعـاظ كذلك أبـو محمـد عبـد الله بـن فـرج الـواعظ المعروف بابن الغسال وهو صـاحب كتاب" الهدايـة إلـى سبيل العنايـة" فـي الزهد والرقائق وفضائل الأعمال وغير ذلك[2].

ترجم الفقهاء الوعاظ هذا الالتزام الديني إلى واقع عملي اتخذ في الغالب الأعم طابع المجالس الوعظية التي كانوا يجتمعون فيها بالنّاس قصد تدليلهم على عمل الخير والمعروف وتنبيههم إلى مواطن الخلل وكيفية تجنبها لصلاح دينهم ودنياهم، ومن الراجح أنّ هذه المجالس كانت تعقد في المساجد، أو في الأماكن العامة مما يجلب لهم قدرا كبيرا من السامعين، والظاهر أنّ هذه المجالس قد جاءت ندا لمجالس اللهو والمنادمة التي انتشرت في المجتمع الأندلسي آنذاك.

لا تمدنا المادة الإخبارية بمعلومات قمينة عن فحوى هذه المجالس الوعظية التي كان يقيمها الوعاظ، وما كان يقدم فيها من دروس وعظية وإرشادية، ولا عن المؤلفات التي كانت تستعمل لهذا الغرض، ولكن تمدنا كتب التراجم والفهارس والمشيخات العلمية عن مجموعة من كتب التي كان الوعاظ يستعينون بها، والتي كانت منتشرة آنذاك ككتب الزهد والرقائق والكتب التهذيبية الأخلاقية التي تعنى بالجانب السلوكي والأخلاقي وبالتربية النفسية وذلك لنفاق سوقها وقتئذ نتيجة لانتشار تيار الزهد والتصوف في المجتمع.

نـذكر مـن هـذه الكتـب، كتـاب سـبيل الخيـرات فـي المـواعظ والرقـائق ليحـي بـن نجـاح(ت422هـ/1030م) الـذي كـان كثيـر بأيـدي النّـاس[3]؛ وأيضـا كتـاب "الوصـول إلـى الغـرض المطلـوب مـن جـواهر قـوت القلـوب" للشـيخ محمـد بـن خلـف الأمـوي

[1]-ابن بشكوال، المصدر السابق، ج2، ص، ص514-515، رقم الترجمة754.

[2]-ابن خير أبو بكر الإشبيلي، **فهرسة ابن خير الإشبيلي**، وضع حواشيه، محمد فؤاد منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ص258.

[3]-ابن خير الإشبيلي، المصدر السابق، ص263.

الأندلسي(ت485هـ/1092م)"[1]، علاوة على كتاب شفاء الصدور في الوصايا والمواعظ والزهد والرقائق لأبي محمد بن عتاب(ت520هـ/1126م)[2]، وغيرها من مؤلفات الزهد والرقائق والتصوف التي لا يتسع المقام لذكرها كلها، والتي ستغدو فيما بعد وسيلة تعليمية وعظية عملت على مراعاة الجانب الأخلاقي في المجتمع وتقويم انحرافه على المستويين المعرفي والسلوكي.

لا يخامرنا شك أنّ هذه المجالس كان لها أثر كبير في نفوس السامعين؛ فمن خلالها يتم تذكيرهم بربهم ودينهم ودفعهم إلى الزهد في الدنيا؛ ودفعهم إلى التوبة مما كسبوه من ذنوب، كما كانت هذه المجالس فرصة سانحة للترغيب في التحلي بمكارم الأخلاق خاصة قيم الحياء والعفة والخشية[3]، لاسيما وأنّ هؤلاء الوعاظ قد خبروا الحياة ووقفوا على أسباب الانحراف وانهيار المجتمع المتمثلة في الابتعاد عن القيم والمباديء في ظل أجواء مضطربة وقلق مستمر إزاء ما يحدث من فتن واضطرابات؛ فانصبت مواعظهم في قالب التحلي بالأخلاق والحذر من الوقوع في المعاصي.

---

[1]-يوسف بنلمهدي، المرجع السابق، ص198.

[2]-ابن خير الإشبيلي، ص257.

[3]-يوسف بنلمهدي، المرجع السابق، ص188.

3-الإصلاح الصوفي بين السلم والعنف السياسي

يكشف لنا تتبع المواقف الإصلاحية في المجتمع الأندلسي عن وجود رؤى صوفية إصلاحية تشكلت ضمن سياق تاريخي محدد، حتّى غدت تيارا دينيا واجتماعيا له هويته الخاصة ومواقفه المعبر عنها بخطاب يتماشى مع منطلقاته وغاياته الإصلاحية، على أنّ الحديث عن هذه الرؤى يقترن دون شك بظهور تيار التصوف وتناميه في المجتمع الأندلسي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11-12م) ضمن ظرفيته التاريخية الخاصة؛ فما من شك أنّ الرؤى الإصلاحية الصوفية، قد تعددت بتعدد تيارات التصوف التي كانت تتقاسم المجال التداولي آنذاك سواء أكان تصوفا سنيا أم فلسفيا.

دخل المتصوفة معترك العمل الإصلاحي حاملين لتصورات دينية واجتماعية حاولت إعادة البناء الاجتماعي بالتركيز على إصلاح السلوك العام ومحاولة تأطيره ضمن رؤية أخلاقية ودينية، تعنى بتزكية النفس وتقويم السلوك ضمن نسق التصوف السني القائم على الاعتدال والرجوع دوما إلى الشريعة والعمل بأحكامها، مع غلبة الطابع الأخلاقي والممارسات السلوكية[1].

تجاوز الإصلاح الصوفي هذه الرؤية المسالمة إلى العنف الثوري مع التصوف الفلسفي المتطرف الذي جسده ابن قسي قائد ثورة المريدين في الغرب الأندلسي، موظفا في ذلك السياسة والعنف لغرض الإصلاح، ومستندا على فكرة المهدوية المخلصة من غوائل الانحراف، وسنحاول هنا التعرف على محتوى هاتين الرؤيتين وما حملتهما من تصورات إصلاحية في سياقها التاريخي.

---

[1]-حميدة صالح البلدوي، **فلسفة التصوف في الشعر الأندلسي**، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط1، 2011، ص، ص73-88.

أ-الرؤية الصوفية الإصلاحية المسالمة:

لم تكن هذه الرؤية بعيدة عن مشاكل المجتمع الأندلسي وما اعتراه من انحراف، بل ساهمت في إصلاحه متأثرة في ذلك بما تبنّته من أفكار خارجية تمثلت في الأفكار الإصلاحية للإمام الغزالي من جهة، وعمدت من جهة أخرى إلى إتباع أسلوب التمويه والرمز لتمرير تصوراتها الإصلاحية، ذلك أنّها لم تكن تملك من الحرية القدر الكبير الذي يسمح لها بالتعبير عن مواقفها من قضايا مجتمعها بصورة مباشرة، خاصة بعد الاضطهاد الذي شهده أنصار الاتجاه الغزالي من قبل السلطة ومتابعتها لهم؛ زيادة على أنّ هذا الأمر يتعارض وفكرة المشروعية التي كانت تسعى السلطة إلى احتكارها دون غيرها من المرجعيات الأخرى دينية كانت أم علمية من خلال احتكارها للعمل الإصلاحي، الأمر الذي دفعها إلى اتباع خطاب المناقب والكرامات، وهي خطابات غير مباشرة تكفل لها تمرير تصوراتها الإصلاحية من دون صدام مع السلطة السياسية وفقهائها المالكية.

أ/1-الاتجاه الغزالي الإصلاحي: ابن برجان وابن العريف

كان لنص الإحياء بوصفه خطابا إصلاحيا، تأثيره الخاص في تشكل الفكر الإصلاحي الأندلسي عامة والصوفي خاصة، بالنظر إلى شخصية مؤلفه الذي مثل مرجعية فكرية هامة في قضايا الإصلاح الديني والاجتماعي في المجتمع الإسلامي آنذاك مشرقا ومغربا[1]. علاوة على ما أثاره كتابه من ردود أفعال متباينة بين مؤيد ومعارض له في الوسط الفكري والاجتماعي الأندلسي، وبالنظر كذلك إلى ما خلفته حادثة إحراقه التي تناثرت أخبارها في مختلف المصادر التاريخية[2]، وعدت محط اهتمام العديد من الدراسين

[1]-زكي الميلاد، **من التراث إلى الاجتهاد، الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2004، ص16.

[2]-**الحلل الموشية**، ص، ص104-105/ابن عذاري، المصدر السابق، ج4، ص59، ابن القطان، المصدر السابق، ص، ص70-72/المراكشي عبد الواحد، المصدر السابق، ص255/التادلي، المصدر السابق، ص145.

والباحثين الذين راموا البحث في أسبابها وحيثياتها، بل ودراسة مختلف تداعياتها على الساحة الفكرية والاجتماعية الأندلسية على عصر المرابطين[1].

إنّ هذا التأثير لخطاب الإحياء يكشفه لنا أيضا وجود ثلة من المتصوفة ممن تبنّوا أفكاره ورأوا فيها قيمة إضافية للحياة الفكرية ونفخا لروح جديدة في علوم الشريعة الآخذة في التحجر والإغراق في الدنيوية؛ فأضحى بذلك مرجعية لأعلام الفكر والسلوك الذين انتفعوا بأفكاره، وظهر ذلك في آرائهم المعرفية والتربوية، على غرار المتصوف ابن برجان، وابن العريف[2].

يعتبر ابن برجان وبشهادة العديد من المصادر التي ترجمت له من أعلام التصوف في الأندلس خلال القرن السادس الهجري/12م، ممن ارتبط اسمهم بالإمام الغزالي، على اعتباره أحد تلامذته الذين ساروا على هديه واتبعوا منهجه في التصوف، حتّى أنّه لقب بغزالي الأندلس[3]، وهو اللقب الذي يشد انتباهنا ويجعلنا نستفسر عن صحته، على الرغم من أنّ المصادر التي ترجمت له لا تذكر قيامه بالرحلة إلى المشرق[4]. مما يلغ إمكانية لقائه للغزالي والأخذ عنه مباشرة، ولكن الراجح لدينا أنّ هذا اللقب أطلق عليه نتيجة تأثره الفكري والعلمي بحجة الإسلام وبمؤلفاته التي كانت ما تزال متداولة آنذاك في الأندلس رغم حظرها وإحراقها، وهو ما يكشفه لنا القرار الذي أصدره تاشفين بن علي سنة 538هـ/1143م، بضرورة تتبع كتب أبي حامد الغزالي والتشديد على قرائها[5].

---

[1]-مصطفى بنسباع، **السلطة**، ص، ص80-82/القبلي، **مراجعات**، ص36/محمد اليعقوبي البدراوي، "**إحراق كتاب الإحياء في الغرب الإسلامي**"، مجلة المناهل، العدد9، وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية، المغرب، 1977، ص314.

[2]-يوسف بنلمهدي، المرجع السابق، ص، ص141-142.

[3]- ابن الأبّار، **المعجم**، ص19/عبد السّلام غرميني، **المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، التاريخ والفكر**، دار الرشاد الحديثة، المغرب، ط1، 2000، ص119.

[4]-ابن الأبّار، **التكملة**، ج3، ص، ص21-22، رقم الترجمة64/ ابن خلكان، المصدر السابق، ج4، ص236، رقم الترجمة172/ ابن الزبير، المصدر السابق، ج2، ص، ص207-208، رقم الترجمة479.

[5]-حسين مؤنس، المرجع السابق، ص113.

تتفق هذه المصادر أيضا على أنّ ابن برجان لم يختص بالتصوف وحسب، وإنّما انصب اهتمامه كذلك على علم الكلام الذي كان إماما فيه[1]، ويضيف ابن الزبير شهادة أخرى تكاد تكون أقرب إلى انصافه من تهمة الباطنية والتأويل منها إلى الإشادة بعلمه ونبوغه في علم الكلام بقوله:" ...متقيدا في نظره بظواهر الكتاب والسنة، بريئا من مردي تعمق الباطنية، بعيدا عن قحية الظاهرية، شديد التمسك بالكتاب والسنة، جاريا في تأويل ذلك على طريق السلف وعلماء المسلمين وما عليه السواد الأعظم"[2].

إنّ غياب الإنتاج الفكري الذي خلفه ابن برجان في حقل التصوف، يجعل تتبع حضور أفكار شيخه الغزالي وتجلياتها ضمن كتاباته وآرائه المعرفية أمرا في غاية الصعوبة، غير أنّ الشذرات التي وصلتنا عن مؤلفاته التي تمثلت في كتاب خصه لتفسير القرآن، وكتاب آخر خصه لتفسير أسماء الله الحسنى[3]، في حين يتفرد ابن الزبير بذكر مؤلف ثالث له، وهو كتاب الإرشاد[4].

تجعلنا هذه المؤلفات نرجح إمكانية وجود بعض التأثيرات الفكرية لشيخه الغزالي على منحاه في التصوف، خاصة وأنّ الحديث في الفيض الإلهي وشرح أسماء الله الحسنى والتنبيه إلى التخلق بها، كانت من المواضيع التي تحدث فيها شيخه سلفا، وهذا ما يذكره لنا المتصوف ابن عربي في فتوحاته قائلا:" ...وأيضا تكلم فيه رجال الله في شرح أسماء الله كأبي حامد الغزالي، وأبي الحكم عبد السلام بن برجان الإشبيلي، وأبي

---

[1]-ابن الأبار، **التكملة**، ص22.

[2]-ابن الزبير، المصدر السابق، ص207.

[3]-ابن الأبار، المصدر السابق، ص21/ابن خلكان، المصدر السابق، ص236/تجدر بنا الإشارة أنّ كتابه تفسير القرآن، هو الكتاب المسمى **تنبيه الأفهام إلى تدبر الكتاب الحكيم وتعرف الآيات والنبأ العظيم**، حققه، أحمد فريد المزيدي، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، 2013، في أربعة أجزاء.

[4]-ابن الزبير، المصدر السابق، ص207.

بكر بن عبد الله المعافري، وأبي القاسم القشيري"[1]، وهذا النص له أهمية كبيرة في أن يكشف لنا عن ذلك التأثير والترابط بين أفكار ابن برجان الصوفية وأفكار شيخه الغزالي.

إنّ انعدام المادة التاريخية المتعلقة بحياة ابن برجان عامة وبتصوفه على وجه الخصوص، على الرغم من أنّها لا تسمح لنا بتتبع أدواره أو الوقوف على آرائه الإصلاحية من قضايا مجتمعه؛ غير أنّها تطالعنا -على قلتها- بأنّه آثر الخلوة واعتزل النّاس[2]، مع أنّنا لا نشك في أنّ خلوته وعزلته تلك كانت بمثابة وسيلة إصلاحية سلمية اتخذها للتعبير عن رفضه لأوضاع مجتمعه السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، ولربما الفكرية أيضا؛ وهو موقف شبيه بالموقف الذي اتخذه شيخه الإمام الغزالي تجاه مجتمعه الذي كان يمر بفترة حرجة بينما ركن هو للعزلة وللتصوف وآثر النضال الروحي[3].

إنّ هذه المقاطعة السلمية التي اتخذها ابن برجان بوصفها مقاطعة ذات بعد إصلاحي لربما هي التي ألبت عليه السلطة المرابطية بحيث كانت ترى في استقلاله وعزلته تلك رفضا لها ولمشروعها السياسي؛ وخاصة أنّه كان متصوفا متكلما ذو نزعة عقلانية على طريقة شيخه الغزالي، وكانت له مكانته الخاصة بين رجال التصوف في عصره، الأمر الذي أكسبه نفوذا روحيا كبيرا توجس منه المرابطون.

ونرجح أن تكون تلك المقاطعة وراء نفيه إلى مراكش وإصدار حكم القتل في حقه سنة536هـ/1141م، وهو القتل الذي ترجع بعض المصادر سببه إلى دوافع فكرية تتلخص في تأويله لبعض المسائل التي عيبت عليه[4]، في حين يرجعه أحد الباحثين المحدثين إلى مطالبته بالإمامة[5]، وهذا ما لا نستطيع الجزم به لقصور المادة المتوفرة في هذا الموضوع.

---

[1]-ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج3، ص649.

[2]-ابن الزبير، المصدر السابق، ص207.

[3]-عمر بلبشير، المرجع السابق، ص، ص151-158.

[4]-ابن الزيات، المصدر السابق، في ترجمة المتصوف ابن حرزهم، ص170.

[5]-بوتشيش، **المغرب**، ص152.

إذا كانت النصوص التاريخية التي تتعلق بحياة ابن برجان الصوفية لا تسمح لنا بتتبع مدى تأثير أفكار الغزالي الإصلاحية في متصوفة هذا الاتجاه؛ فإنّ هذا الأمر يهون قليلا مع المتصوف ابن العريف الذي يسمح لنا إنتاجه الصوفي من أن نقف على آراء شيخه في مجال الإصلاح الاجتماعي دون غيرها من الآراء الفكرية والعلمية.

نود في البداية أن نشير إلى نقطة مهمة تتلخص في الاختلاف بين مسار الرجلين – ابن برجان وابن العريف– فمعرفة هذا الاختلاف من شأنه أن يعيننا في فهم الدور الإصلاحي لشيخ ألمرية، يختلف ابن العريف عن نظيره ابن برجان في الجوانب السلوكية والعملية؛ فبينما آثر ابن برجان العزلة والمقاطعة، كان لابن العريف اندماج كلي في المجتمع سمح له بالقرب أكثر من مشاكله وقضاياه، ومن ثم ساعده هذا الأمر في بناء بعض التصورات الإصلاحية التي تكونت لديه من خلال المشاهدة المباشرة، بحيث كان أقرب إلى تقويم واقع مجتمعه والوقوف على مواطن انحرافه خاصة بعد ما تقلد خطة الحسبة.

تظهر لنا آراء ابن العريف الإصلاحية من خلال ما خلفه من مؤلفات صوفية وإن كان يغلب عليها الطابع العرفاني؛ فمؤلفاته تعنى بالتعريف بالتصوف وتبيين طريق الوصول إليه ومقامات الصوفية وصفاتهم، ككتاب محاسن المجالس الذي خصه للحديث عن حياة الصوفية ومقاماتهم ومنازلهم[1]، وكذا كتابه مفتاح السعادة الذي لا يختلف عن كتابه المحاسن من حيث المنحى الصوفي، ولكن يغلب عليه الطابع التربوي المحض الذي يهتم بتربية المريد لتتحقق له السعادة في سلوك طريق التصوف، ومع ذلك تسمح لنا رسائله التي تبادلها مع بعض صوفية عصره ومريديه، التي جمعها تلميذه مؤمن بن عتيق من استخلاص بعض آرائه الإصلاحية التي تجلت فيما كان يتبادله معهم من آراء تخص بعض قضايا مجتمعهم.

[1]–عصمت دندش عبد اللطيف، **أضواء**، ص41.

يظهر من خلال رسائله تلك أنّ منحى الإصلاح الذي انتهجه شيخ ألمرية يميل إلى النقد أكثر منه إلى التغيير المباشر، ولربما ينطلق في تصوره هذا من طبيعة الإصلاح الذي ينبغي أن ينطلق من النقد على اعتباره مقدما وممهدا لأي تغيير، وضمن ما يتطلبه مبدأ الاحتساب من التدرج في تغيير المنكر، وهو التدرج ذاته الذي ذهب إليه الإمام الغزالي في كتابه الإحياء، بحيث ذكر أنّه ينبغي أن يتدرج الاحتساب من التعرف إلى النهي، إلى الوعظ؛ فالسب، والتعنيف، ثم التغيير باليد[1].

تتجلى لنا أولى آرائه الإصلاحية في نقده لفقهاء عصره وما كانوا عليه من بعدهم عن مشاكل مجتمعهم واهتمامهم بجمع المال والثروة، كما أنكر عليهم دراستهم للفقه دون ورع، وهو وإن كان يبدي امتعاضه من متقلدي الخطط الدينية ويشك في ورعهم وفي إسلامهم، حتى ولو كان هؤلاء من أصحاب الولاية وممن لهم خوارق العادات[2]، في حين يبرر تقلده هو لخطة الحسبة بأنّه أراد من خلالها أن يكشف عما كان عليه الحكام من إظهار الحق وابطاله، وليمتحن نفسه في أمر الاحتساب على النّاس[3].

ونرجح أن يكون تقلده لخطة الحسبة رغبة منه في الإصلاح والتغيير الذي يكون الاحتساب بابه انطلاقا من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على أنّ هذا المبدأ –أي الاحتساب–في نظره لا يقتصر على الرعية فقط، بل ويشمل السلطة كذلك، مع ضرورة التنبيه إلى عدم العلانية في الانكار عليها لأنّه من فساد سر المنكر[4].

أخذت الجوانب السلوكية والتربوية حيزا هاما من مشروع ابن العريف الإصلاحي، ولا غريب في ذلك فهو يعد من شيوخ التربية الصوفية في الأندلس خلال القرن السادس الهجري/ق12م؛ ويجد المتصفح لما ما ورد في رسائله التي كان يتبادلها مع أصحابه من المتصوفة أو مريديه، عنايته الخاصة بهذه الجوانب؛ بحيث فاقت عنايته بالمسائل العلمية

---

[1]–الغزالي، المصدر السابق، ج2، ص791/عمر بلبشير، المرجع السابق، ص218.

[2]–**مفتاح السعادة،** ص116.

[3]–نفس المصدر، ص121.

[4]–نفسه، ص91.

والفكرية، وإن كان لا يفرق في الواقع بينها بدليل أنّه يرى أنّ التقوى والعلم يشتركان في كونهما عملين من أعمال القلوب[1]، كما أنّ عنايته بهذه الجوانب تعزى في الواقع إلى ذهنية المتصوفة الذين كانوا يركزون وبشكل كبير على التصوف التطبيقي وتربية المريد الذي سيكون بمثابة نموذج سلوكي وأخلاقي يحتذى به في المجتمع.

تظهر عنايته بالجوانب السلوكية والتربوية من خلال التوجيهات والتوصيات التي كان يوجه بها مريديه، كضرورة التحلي بالفضائل، والتطهر من المحظور والمكروه ومن الشبهات، ليوافق باطنهم ظاهرهم وفق ما تقتضيه الأخلاق النبوية، كما بيّن لهم أنّ السبيل لذلك لا يكون إلاّ برياضة النفس ومجاهدتها، وهي الجوانب التي تكون مفتاحا للسعادة وتحقيقا لها، ثم إنّ هذه الجوانب التربوية هي ذاتها التي ركز عليها الإمام الغزالي في مشروعه الإصلاحي التربوي بقوله:" الظواهر عنوان البواطن، والجوارح ثمرات الخواطر، والأعمال نتيجة الأخلاق، والآداب رشح المعارف...، ومن لم يكن صدره مشكاة الأنوار الإلهية لم يفض على ظاهره جمال الآداب النبوية"[2].

تنهض هذه العينة من القرائن التي استشهدنا بنا في هذا المقام دليلا على تأثر المتصوف ابن العريف ببعض آراء الغزالي الإصلاحية، وإن كنا لا نستبعد وجود قرائن أخرى لا تقل أهمية عنها خاصة ما تعلق منها بالجوانب الفكرية والعلمية، ولكن المقام لا يتسع لذكرها كلها، ولعل ما يرجح لنا إمكانية وجود تأثير بينهما، هو موقف السلطة المرابطية المعادي لابن العريف رغم أنّه كان مسالما ومهادنا لها؛ بحيث تذكر المصادر التاريخية أنّها قامت وبإيعاز من بعض فقهاء المالكية بنفيه إلى مراكش سنة536هـ/1141م، أين توفي هناك، وهي السنة ذاتها التي نفي فيها المتصوف ابن برجان، الأمر الذي يطرح أكثر من تساؤل حول خلفية هذا النفي لعلمين من أعلام التصوف الأندلسي وصلة ذلك بالإمام الغزالي وبقضايا الإصلاح.

---

[1]–نفس المصدر، ص110.

[2]–الغزالي، المصدر السابق، ج3، ص873.

تبدو الإجابة عن هذه التساؤلات من الصعوبة بما كان بالنظر إلى طبيعة المصادر التاريخية التي لا تفي مادتها المقتضبة بفهم خلفيات ذلك النفي وصلته بالإمام الغزالي وبقضايا الإصلاح الفكري والسلوكي، غير أنّنا لا نستبعد أن يكون ذلك النفي بسبب مناهضتها لتيار التصوف بصفة عامة، والاتجاه الغزالي على وجه الخصوص نتيجة لما حمله أنصاره من أفكار إصلاحية توجست منها السلطة المرابطية ومن تداعياتها على المستوى الفكري والاجتماعي في الأندلس.

يتضح إذن، أنّ خطاب الإحياء كان له تأثيره الخاص وصداه الواسع في المجتمع الأندلسي، حتى يخيل للباحث أنّ هذا الكتاب حمل خطابا إصلاحيا موجها في المقام الأول للمجتمع الأندلسي دون غيره، ولعل هذا التأثير يكشفه لنا أيضا تبنّي بعض المتصوفة لأفكاره التي راهنوا عليها في عملية الإصلاح من أجل تجاوز الانحراف وطرح السلوك الاجتماعي والأخلاقي البديل.

أ/1-الخطاب الإصلاحي الرمزي: المناقب والكرامات

إنّ انتشار تيار التصوف في مجتمع الغرب الإسلامي عامة والأندلسي خاصة واكتساحه للنسيج الاجتماعي وانخراطه ضمن ممارساته الدينية خلال القرن السادس الهجري/ق12م، قابله وجود مواكبة تدوينية تزامنت وتشكل الكتابة الصوفية وتطور خطابها؛ هذا الأمر أفضى إلى وجود أدب مناقبي سعى إلى تدوين سير هؤلاء المتصوفة بما تشتمل عليه أحوالهم، وكراماتهم، وأدوارهم الدينية والاجتماعية ضمن نصوص كتابية قادرة على الحفاظ على ذكرهم ووجودهم في المجتمع، لذا أضحى هذا الأدب يعنى بالدرجة الأولى بهم، وصار يطلق عليه أدب المناقب[1].

يمثل خطاب المناقب إذن إنتاجا صوفيا محضا، يعنى في الأساس بذكر المناقب دون المثالب؛ فهو يعمل على إبراز محاسن ومآثر وفضائل من يترجم لهم، لذا يجد

---

[1]-أيوب بن حود، بلقاسم مالكية، " **أدب المناقب: المفهوم والجذور**"، مجلة مقاليد، العدد10، مجلة قاصدي مرباح، ورقلة، 2016، ص68.

المتمعن في بنيته الخطابية أنّه يرتكز أساسا على ذكر ما هو إيجابي ويقصي ما هو سلبي، ومع ما تفرضه هذه الخاصية التدوينية من عدم الوثوق في إفاداته التي تعرضت ربما للتغيير والزيادة أثناء نقلها من النمط الشفوي إلى النمط الكتابي[1]؛ فإنّنا لا نشك في مقدرته على تأسيس خطاب إصلاحي في المجتمع الأندلسي لكونه يعنى بالممارسات السلوكية والأخلاقية الفردية التي سيسمح لنا رصدها على المستوى الفردي من تأطيريها ضمن حضور جماعي؛ ينطلق من التأريخ للجماعة بالفرد والتأريخ للفرد بالجماعة.

نلاحظ أنّ خطاب المناقب لا يعتمد على ذكر المحاسن والمآثر وحسب، وإنّما يعتمد كذلك على ذكر الكرامات وخوارق العادات، فالكرامة تشكل ثابتا هاما في بنية النص المنقبي؛ إذ لا تنفصل عنه بأي حال من الأحوال؛ بل وتعد جزءا لا يتجزأ منه لكونها تلج ضمن المحاسن والمميزات التي تَفَّرد بها المتصوفة عن غيرهم من العامة والخاصة؛ فهي وفق التعريف الصوفي: " كل فعل خارق للعادة ظهر علي يد عبد ظاهر الصلاح في دينه متمسك بطاعة الله في أحواله، مستقيم الطريقة في تصرفاته"[2]؛ ويفهم من هذا التعريف أنّ الكرامة وفق العرف الصوفي لا تحصل إلاّ على يد ولي أو متصوف اصطفاه الله دون غيره من البشر لطاعته وتقواه؛ فكانت له الكرامة تخصيصا وتفضيلا.

إنّ هذا التخصيص والتفضيل من شأنه أن يرفع درجة المتصوفة ويرتقي بهم إلى مصاف الأنبياء في المخيال الصوفي؛ "فكرامات الأولياء هي معجزات لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ينالها هؤلاء ببركة أتباعه"[3]، ولعل هذا الأمر كان السبب في إثارة جدل حاد حولها، بحيث تباينت المواقف بين صحتها ونكرانها؛ فإذا كان التيار الصوفي ومن

---

[1]–محمد مفتاح، "**الواقع والعالم الممكن في المناقب الصوفية**"، ضمن **كتاب التاريخ وأدب المناقب**، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، منشورات عكاظ، المغرب، 1989، ص31.

[2]–العزفي، **دعامة اليقين في زعامة المتقين (مناقب الشيخ أبي يعزى)**، تح، أحمد التوفيق، مكتبة خدمة الكتاب، المغرب، د.ت، ص23.

[3]–التادلي أحمد الصومعي، **كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى**، تح، علي الجاوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر، أكادير، المملكة المغربية، 1996، ص60.

منطلق حظوته بها أكبر القائلين بصحتها والمدافعين عنها[1]؛ فإنّ التيار السني المالكي يقر هو الآخر بصحتها، ويتجلى ذلك في موقف القاضي ابن رشد الذي أقر بصحتها واعتبر انكارها بدعة، بل ذهب أبعد من ذلك حينما عد كل منكر لها من أهل الزيغ والضلال[2].

إنّ طبيعة الكرامة باعتبارها عملا خارقا للعادة ارتبط بقوى غيبية ومشاهدات سحرية وخرافية لا يعتقد بها إلاّ السذج من النّاس، انعكست على حضورها في حقل التاريخ فظلت تشكل-وإلى وقت قريب-ظواهر غيبية خارج نطاق اهتمام المؤرخ واشتغاله التاريخي[3]، بينما شكلت في الواقع افرازا لظرفية تاريخية صعبة ألقت بظلالها على النواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ولعل هذا ما تنبه إليه أحد الباحثين المحدثين الذي ذهب إلى اعتبارها:" بنية عقلية مرتبطة بنمط مجتمعي، وبأسلوب معيشي في الوجود، وهي ممارسة لمعتقد ديني وتأكيد لهذا المعتقد"[4].

إنّ الانطلاق من كون الكرامة الصوفية هي نتاج اجتماعي وإفراز طبيعي لشروط تاريخية وانعكاسات لإكراهات اجتماعية ساهمت في ظهورها منذ أواخر العصر المرابطي، من شأنه أن يساعدنا على فهم مغزاها ومقاصدها وكذا أبعادها الإصلاحية، وبناء على هذه المؤشرات المشار إليها أعلاه سنعمد إلى تفكيك الخطاب الرمزي الصوفي واستخراج أبعاده الإصلاحية انطلاقا من طرح التساؤلات التالية: هل باستطاعة الخطاب الرمزي الصوفي أن يؤسس لخطاب إصلاحي أندلسي يطرح توجهاته وآفاقه دون صدام مع نظام

---

[1]-العزفي، المصدر السابق، ص، ص23-35

[2]-ابن رشد الجد، المصدر السابق، ج1، ص509.

[3]-طاهر بونابي، **التصوف في الجزائر خلال القرنين 6و7 الهجريين/12و13 الميلاديين، نشأته، تياراته، دوره الاجتماعي، والثقافي، والفكري، والسياسي**، دار الهدى للطباعة والنشر، والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، 2004، ص177.

[4]-علي زيعور، **الكرامة الصوفية والأسطورة والعلم، القطاع اللاواعي في الذات العربية**، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1984، ص83/ بوتشيش، **المغرب**، المرجع السابق، ص141/بوتشيش، **المهمشون**، ص183.

سياسي كان يحتكر كل أشكال الخطاب ويخضعها لرقابته؟، وأنّى له أن يخلق رؤية إصلاحية تعتمد فقط على الرمز وتركن إلى خطاب المناقب والكرامات؟.

إنّ الإجابة عن هذه التساؤلات لا يتأتى لنا إلاّ بسبر أغوار بنية هذا الخطاب ومحاولة استقراء مضمراته ومبطناته من دون التعسف في ابداء أراء تحليلية ونقدية أو تقديم تفسيرات مغلوطة لا تتوافق ومبطنّات النصوص المنقبية، أو تحميلها ما لا تحتمله من تأويلات مجانبة للصواب، مع الأخذ بعين الاعتبار منطلقاتها الكتابية والأهداف المتوخاة منها، وهو ما سنحاول الكشف عنه من خلال تقديم بعض النماذج المنقبية التي تم اختيارها من كتاب المستفاد في مناقب العباد للتميمي، وكذا كتاب التشوف لرجال التصوف للتادلي، ويعزى اختيارنا لهذين الكتابين رغم أنّهما يؤرخان للتصوف المغربي لعدة اعتبارات أهمها:

-غياب إنتاج نظري أندلسي يهتم في الحقيقة بأعلام التصوف ومريديه ويعنى بجمع أخبارهم، ومناقبهم، وأحوالهم، وكراماتهم، وخوارق عادتهم، وهو أمر يعزى في نظر أحد الباحثين إلى غلبة الطابع العملي التطبيقي للتصوف الأندلسي على جانبه النظري فتربية المريد وفق تجارب عملية حية كانت بالنسبة لمتصوفة الأندلس أفيد من ترك تراث نظري[1].

ونرجح أنّ هذا الأمر مرده إلى تشدد السلطة المرابطية في محاربة المتصوفة ومتابعتها لهم التي ربما شملت متابعتها لإنتاجهم الصوفي وحظره، ولما لا احراقه أيضا كما وقع لكتاب الإحياء؛ فنتج عن ذلك نضوب في الإنتاج الصوفي الأندلسي الذي كان قليلا إن لم نقل منعدما مقارنة بالمغرب وبالفترة الموحدية اللاحقة.

[1]-يوسف بنلمهدي، المرجع السابق، ص، ص189-190.

-وحدة الظاهرة الصوفية بين المجتمع المغربي والأندلسي اللذين خضعا لوحدة سياسية تحت راية المرابطين، ترتب عنها وجود وحدة في الظواهر الدينية والاجتماعية والثقافية مع اختلاف طفيف ارتبط بخصوصية كل مجتمع.

-وجود أسماء عديدة من متصوفة أندلسيين ضمن تراجم هذين الكتابين بلغت عشرين ترجمة(20) مما ينم عن وجود تلاقح فكري وثقافي بين المجتمع المغربي والأندلسي، وهذا التلاقح من شأنه أن يعطينا انطباعا كذلك عن صدى التصوف الأندلسي ومدى امتداده خارج مجاله الأصلي مما ساهم بصورة أو بأخرى في رسم معالم التصوف المغربي آنذاك.

-القيمة التوثيقية التي يزخر بها الكتابين ستسمح لنا لا محالة برصد الجوانب الخفية والمنسية من التاريخ الديني والاجتماعي، فهما غنيّان بالرموز والدلالات التي لا تخلو من فائدة تاريخية، وأنّ تفكيكها وكشفها كفيل بدراسة المتخيل الجماعي والعلاقة بينه وبين الممارسة الاجتماعية والدينية كما ذهب إلى ذلك أحد الباحثين[1]، بل من شأنه أن يكشف لنا أيضا عن أبعادها الإصلاحية كذلك.

جدول رقم(9): يمثل نماذج منقبية أندلسية مستقاة من كتاب المستفاد للتميمي وكتاب التشوف للتادلي

المتصوف	تاريخ ميلاده ووفاته	مناقبه	مصدر المعلومة
أبو الحسن علي بن محمد الغرناطي المفسر	(ت577هـ/1181م)	زاهدا، منقبضا في الدّنيا، كان يفسر القرآن وانتفع به خلق كثير	التادلي، التشوف، ص، ص240-241.
أبو زكريا يحي بن واصل الإشبيلي	(ت580هـ/1184م)	ظاهر الولاية	التشوف، ص245.
أبو علي عمر بن كامل الفخار	(ت592هـ/1195م)	رجلا صالحا، وكان معتزلا، له كرامات	التشوف، ص306.
أبو العبّاس أحمد بن	(ت595هـ/1198م)	غاية في الجد والتشمر في	التميمي، ج2،

[1]-عبد الأحد السبتي، **التاريخ والذاكرة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2010، ص99.

الفضل		العبادة	المستفاد، ص87
أبو العباس أحمد بن الخشاب	لا يذكر تاريخ ميلاده أو وفاته	عابد، وزاهد، كثير السياحات، له رتبة عالية في المكاشفات	المستفاد، ج2، ص48
أبو خليل مفرّج بن حسن المالقي	/	زاهدا، متبتلا، صواما وقوما، كان مجاب الدعوة	المستفاد، ص60.
أبو الحسن الغزّي	/	كان مجاب الدعوة	المستفاد، ص92.
محمد بن سالم الشلبي	/	من أهل الخلوة والانفراد، كثير السياحة، ظاهر الولاية	المستفاد، ص93/ التشوف287.
أبو عبد الله محمد بن معبد	/	مجاب الدعوة، وذكر أنّه يجتمع مع الخضر عليه السلام	المستفاد، ص136.
أبو عامر الناسخ	/	عابد، زاهد، ومتقشفا في الدنيا، كان يتقوت من نسخه	المستفاد، ص146.

بناء على المعطيات الواردة في الجدول التالي يمكننا أن نستخلص العديد من الملاحظات والنتائج الهامة من ذلك، أنّ هذه النماذج تكشف لنا عن النمطية الكتابية للنصوص المنقبية؛ فهي لا تخرج في الغالب الأعم عن النمط السائد في كتابة السير والتراجم من ذكر اسم المتصوف وكنيته التي تميزه عن غيره من المتصوفة، بل والملاحظ عليها أنّ كنية المترجم لهم غالبا ما يكون لها صلة وثيقة بالمضمون، ككنية أبو زكريا يحي بن واصل الإشبيلي التي تحمل اسمين لنبيين هما زكريا ويحي عليهما السلام، وبالتالي ستكون لهما دلالتهما الرمزية في ارتباط الولاية بهذا المتصوف، كون الولاية والكرامة ارتبطت بالأنبياء، وهو ما سيسمو بالمتصوف إلى مصاف الأنبياء في المتخيل الصوفي.

ويضاف إلى ذكر الكنية، ذكر تاريخ ميلادهم أو وفاتهم على أنّ أغلب التراجم لا تتوفر على تاريخ ميلاد المترجم لهم أو تذكر سنة وفاتهم، وربما يعزى هذا الأمر إلى الثوابت الفكرية التي تطغى على الذهنية الصوفية؛ بحيث تمنح للمتصوف سلطة زمنية

وحضور أبدي يفوق أية سلطة زمنية أخرى، ناهيك عن سيطرته على المجال، وهذا ما يبرزه وجود متصوفة أندلسيين في المجال المغربي بما يعضد فكرة السلطة المجالية للمتصوف التي تزاحم سلطة الدولة المجالية إن لم نقل تتجاوزها في الكثير من الأحيان؛ فهو يكتسي وفق عرفهم هذا صبغة سرمدية في حين يؤول سلطان غيره إلى الزوال[1].

أمّا إذا ما انتقلنا إلى تحليل الصفات المنقبية وهي بيت القصيد؛ فإنّنا لا نشك أنّها تحيلنا إلى البعد التميزي، أي أنّها ترتبط بنماذج معينة من متصوفة كانت لهم خصوصيات محددة ميزتهم عن غيرهم من الأفراد في مجتمعهم دينية كانت، أو اجتماعية، أو حتّى ثقافية، فهي تشترك في صفات محددة من قبيل الورع، والزهد، وكثرة العبادة، وكذا خدمتهم للنّاس ونفعهم لهم، فهم مجابو الدعوة، ويمتلكون الكرامات وخوارق العادات، ويتميزون أيضا بظهور الولاية عليهم، وهي كلها صفات تجعلهم يفوقون غيرهم من الأفراد، ثم إنّ تتبعها سيلقي الضوء أكثر على هذه الفئة ذات الخصائص المشتركة في المجتمع.

يوظف الخطاب المناقبي في الإصلاح نماذج سلوكية وأخلاقية تمتح خاصيتها من القيم الصوفية الثابتة في المتخيل الصوفي، وبالعودة إلى تلك النماذج نجدها مثخنة بالعديد منها، كالزهد الذي يعد قاسما مشتركا بينها، وهو أمر لا يوحي بأنّه مجرد نزعة إنسانية وحسب؛ بل يوحي ذلك بأنّه أضحى مذهبا أخلاقيا في المجتمع؛ بحيث انتحاه مجموعة من المتصوفة عبروا من خلاله عن طموحات وتطلعات فئات اجتماعية عريضة اتجاه أزمات مجتمعهم الذي طغت عليه المادية وغابت عنه القيم الروحية والدينية وانتشر فيه الفساد والانحراف؛ فطغى الزهد في مثل هذه الحالة على ذهنيات التفكير في كيفية الخلاص من هذه الانحرافات.

---

[1]-محمد فتحة، "**الامتحان المتبادل في علاقة الولي بالسلطان**"، ضمن **كتاب السلطة العلمية والسلطة السياسية بالمغارب**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 2012، ص147.

يكون الزهد وفقا للخطاب المنقبي انسحابا من الحياة وتمردا ضدها، وقد ينحو منحى المعارضة، وإنّ اتخاذه كوسيلة إصلاحية هو موقف مشابه للمقاومة السلمية، فالزهد في الحياة والدعوة إلى ترك ملذاتها هو بصورة أو بأخرى انصراف عن حياة الترف والحياة السياسية ومخالفتها، وهذا أشبه أن يكون هجوماً أو نقداً لسياسة الحكام وما كان عليه المجتمع[1]، وبقدر ما كانت هذه النزعة الزهدية ملاذا قدسيا وتعويضا روحيا عن أزمات الفرد الأندلسي وتدهور أوضاعه بقدر ما كانت تفجر فيه طاقات وجدانية روحية، وفكرية، وسلوكية يتطلع من خلالها إلى التحلية والتزكية من أجل تحقيق طموحاته في الكمال الوجودي والأخلاقي.

لا يعد الزهد القاسم المشترك الوحيد بين تلك النماذج المنقبية؛ إذ نجد إلى جانبه سلوك الصلاح الذي يعد في عرف المتصوفة "مداومة العبد على العبادة لتمكّن القداسة من القلب، فيكون العبد الصالح في حقائقه مقيّدًا بشرائعه"[2]، ويشكل الصلاح وفقا لهذا المفهوم أسمى معاني التدين التي يطمح إليها المتصوفة لكونها تخلق لديهم توازنا بين الجانب الروحي والسلوكي بما يتناسب وترقية ذواتهم وتزكية المجتمع.

إنّ الصلاح الذي يسعى النص المنقبي إلى تمريره لا يخص المتصوف لوحده بل ينبغي له أن يمتد ليشمل المجتمع برمته، لأنّ المتصوف وحده القادر وفق منظور ذلك النّص على نشره من أجل التخلص من الفساد والانحراف والسمو بالنفس إلى أعلى مراتب الدين والتدين؛ لتكون النفس الصوفية هنا شبيهة بالنفس النبوية التي تعمل على تقويم

---

[1]-محمد حلمي عبد الوهاب، **ولاة وأولياء السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط**، تق، رضوان الداية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص، ص69-70.

[2]-عبد المنعم حنفي، **المعجم الصوفي الكتاب الشامل لألفاظ الصوفية ولغتهم الاصطلاحية ومفاهيم ومعاني ذلك ودلالته**، دار الرشاد، القاهرة، ط1، 1997، ص149.

سائر النفوس المنحرفة عن الحق وتسدد الإنسان حتّى يفعل ما ينبغي على الوجه الذي ينبغي[1].

يكون صلاح المتصوفة وفق النص المنقبي المرجعية التي يمتح منها المجتمع صلاحه وتدينه، لذا تظهر حاجة المجتمع إليهم في التوبة الإسلامية؛ وللتعبير عن مآلات سلوكية وأخلاقية منشودة في مجتمع طغت عليه انحرافات عديدة من قبيل الزنا، وشرب الخمر، والغش، والكسب الحرام، وهو ربما ما نستشفه من سعي بعض المتصوفة إلى العمل وكسب القوت الحلال كما هو شأن أبو عامر الناسخ الذي كان يتقوت من نسخه[2].

إنّ الحضور القوي لقيمة الصلاح ضمن المتن المنقبي من شأنه أن يكشف لنا عن أهميتها في المجتمع بحيث أضحت أبرز الظواهر التي تعكس معتقداته الدينية وسلوكه وممارساته اليومية، وهذا الأمر انعكس بدوره على ذهنيات الأفراد وعقلياتهم في تبجيليها وتمجيدها إلى درجة وجدت فيها عقود يشهد فيها لشخص بعينه أنّه مقبل على ما يعينه في أمر دينه ودنياه مستقيم الطريقة، وحسن الجوار، مخالطا لأهل الصلاح مجانبا لأهل الفساد وهي ما أدرجت في كتب العقود والسجلات تحت ما يسمى بـ:"عقود في صلاح الحال"[3].

يغدو الخطاب المنقبي وفقا لهذا التأسيس مرجعية هامة لها قوتها التأثيرية الخاصة في رسم صورة المتصوف الذي له حضوره الطاغي وهيبته في المجتمع. وهذا ما يجعلنا نقر بأنّه نص لم يكتب لغرض التأريخ أو التعريف بالأحداث التاريخية المختلفة بقدر ما كان يسعى إلى إنتاج نموذج منقبي لفئة اجتماعية كانت لها خصوصيتها الدينية

---

[1]-ابن السيّد البطليوسي أبو محمد، **الحدائق في المطالب العلية الفلسفية العويصة**، تص، محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، ط1، 2006، ص18.

[2]-التميمي، **المستفاد**، ج2، ص146، رقم الترجمة60.

[3]-الجزيري علي، **المقصد المحمود في تلخيص العقود**، تح، درا، فايز بن مرزوق بن بركي السلمي، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في الفقه، كلية الشريعة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم الدراسات العليا الشرعية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، د.ت، مج2، ص571.

والاجتماعية، لتتحول بذلك إلى نماذج سلوكية وأخلاقية يحتذى بها في ظل مجتمع دب فيه الفساد والانحراف وافتقر إلى وجود مثل هذه النماذج التي غلب عليها الصلاح والزهد.

وبالعودة إلى المعطيات الواردة في الجدول نلاحظ أنّ الخطاب الصوفي حاول طرح حلول بديلة للانحراف الذي انتشر في المجتمع الأندلسي بالاعتماد كذلك على كراماتهم التي سيكون اكتسابها مزية تمنح لهم سلطة وقدرة على القيام بالتغيير والإصلاح الديني والاجتماعي، على الرغم من أنّهم ليسوا من ذوي الجاه ولا من أهل الترف، بل هم أناس ينتمون إلى الشرائح الدنيا في المجتمع؛ ويحترفون حرفا بسيطة كالرعي أو الفلاحة أو نسخ الكتب من أجل كسب قوتهم.

إنّ تفكيك بعض الرموز والدلالات الواردة في كرامات هؤلاء المتصوفة سيمكنّنا لا محالة من قراءة معانيها الروحية والأخلاقية والاجتماعية وكذا قراءة أبعادها الإصلاحية وسنقدم بعض الأمثلة التي ستكشف لنا ذلك؛ يذكر التميمي وكذا ابن زيات في ترجمته لمحمد بن سالم الشبلي*، أنّه خرج يوما في السياحة مع جماعة على ساحل البحر؛ فأصابهم عطش ولم يجدوا ماء؛ فدخل هو البحر حتى بلغ الماء إلى صدره ثم أخذ يغرف بكفيه وساقهم ماء عذب حتّى رووا جميعهم[1].

يتضح أنّ البحر فضلا عن كونه يرمز في هذه الرواية إلى "استمرار الحياة واتساع فضائلها وعلى أنّه مكان للطهارة وأنّه يعكس الرغبة في التجديد والانبعاث الطاهر"[2]؛ فهو أيضا دلالة رمزية على العلم النافع، ذلك أنّ الماء الذي ساقه هذا المتصوف لجماعته هو دون ريب علم التصوف الكفيل وحده بأن يروي النفس الإنسانية المتعطشة للصلاح والطهارة الروحية في مجتمع شبيه بالبحر تكدر صفوه بمختلف العلوم

---

*-لا يذكر كل من التميمي وابن الزيات تاريخ ميلاده أو وفاته ولكنّه كان معاصرا للمتصوف ابن العريف الذي ذكره في أحد رسائله، أنظر ابن العريف، **مفتاح السعادة**، ص208.

[1]-التميمي، المصدر السابق، ص، ص93-94 رقم الترجمة30/ ابن الزيات، المصدر السابق، ص، ص287-288 رقم الترجمة130.

[2]-بوتشيش، **المغرب**، ص144/ طاهر بونابي، المرجع السابق، ص179.

الدنيوية غير النافعة وبالسلوكات المنحرفة أيضا، وهو ما تثبته أيضا سياحتهم التي تعني أنّهم كانوا في بحث دائم عن الخلاص؛ فيكون المخلص في مثل هذه الحالة المتصوف، كما أنّها تعتبر دعوة للإقبال على التصوف علما وسلوكا حتّى يسود فضله المجتمع.

تطلعت الكرامة الصوفية إلى خلق مجتمع خال من الفساد والانحراف وذلك عن طريق المكاشفات والاطلاع على ما يبطنه الآخر من أسرار وخبايا، فاتخذتها وسيلة للتهذيب والتأديب[1]، ففي ترجمة أبو العباس أحمد بن الخشاب يذكر التميمي أنّ له رتبة عالية في المكاشفات[2]، ومن الواضح أنّ المكاشفات في النص المنقبي تضمر دعوة خفية للتحلي بالمثل العليا والخلق الكريم في نطاق التربية الصوفية واعداد المريد الذي سيكون نموذجا سلوكيا وأخلاقيا يحتذى به المجتمع بما سيكفله وجوده من إصلاح انحرافه وتقويمه.

يتكرر في المتن المنقبي كرامة أخرى لا تقل تأثيرا ولا قوة عن الكرامات الأخرى في المجتمع، تتجلى في أنّ معظمهم كان مجاب الدعوة، وهي لا ريب كرامة ستمنحهم قدرة عملية على مساعدة النّاس ورفع الظلم عنهم ولا سيما ظلم السلطة السياسية المجسد في المغارم والضرائب؛ وهو ما وقع مع المتصوف أبو خليل مفرّج بن حسن المالقي الذي جاءه خادمه أبي علي حسين الطراز يشكوه في رجل طلب زيادة فرضت على حانوته؛ فقال له الشيخ الله يرده، فلما كان يوم الزيادة سكت الرجل ولم يتكلم بكلمة؛ ويقول أبو علي حسين أنّ الله كفاه شر ذلك الرجل ببركة دعاء الشيخ[3]، وبالمثل دعا أبو الحسن الغزّي على رجل كان يسكن القرية فاحترقت، ودعا أيضا لامرأة مقعدة فقامت[4].

---

[1]-إبراهيم القادري بوتشيش، "**الخطاب الاجتماعي في الكرامة الصوفية بالمغرب خلال عصري المرابطين والموحدين، مساهمة في دراسة الفكر الاجتماعي للبلدان المتوسطية**"، ندوة جوانب من التاريخ الاجتماعي للبلدان المتوسطية خلال العصر الوسيط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس، 1991، ص، ص108-109.

[2]-التميمي، المصدر السابق، ص48، رقم الترجمة5.

[3]-التميمي، المصدر السابق، ص، ص60، 61، رقم الترجمة10.

[4]-نفس المصدر، ص92، رقم الترجمة29.

يتضح من هذه الكرامات دور دعوات المتصوفة في رفع ظلم جباة الضرائب؛ فتصبح بذلك دعوة المتصوف وسيلة تعمل على طمأنت نفوس الرعية، وهي البديل الذي سيعمل على إنصافهم، فهذه الدعوات تجسد وفق متخيلهم قوة مجابهة لقوة السلطة الجائرة لدرجة أنّها قادرة على أن تحرق قرية بأكملها، ناهيك عن كونها تعكس تطلعات الرعية التي كانت تتوق إلى النهوض والقيام بالتغيير، وما قيام المرأة المقعدة إلاّ دليل على محاولة نهوضها وارتقائها من أجل التغيير وإصلاح الأوضاع.

عملت الكرامة كذلك على نشر قيم الاحسان، والصدقة، والاطعام، والايثار وهي كلها قيم ظلت تنشدها في مجتمعها، ويحكي لنا أبي العباس أحمد بن إبراهيم الأزدي أنّه خرج للسوق بدرهم ليشتري حمارا بقيراط ويترك القيراط الثاني لينفقه عليه؛ فسمع سائلا وعزم على إعطائه القيراط ثم تراجع وأمسك عن ذلك؛ فإذا بيد الشيخ محمد بن سالم الشبلي المذكور سلفا تلج جيبه قائلا لما رجعت عما عزمت عليه[1].

نلاحظ من هذه الكرامة التي تلج في إطار المكاشفة ومعرفة ما يضمره الغير، أنّها تعد دعوة صريحة لنبذ الشح والاقبال على الكرم والصدقة لتكون بمثابة خطاب يهدف إلى تسخير مال الفئة الميسورة من النّاس لتلبية احتياجات الفقراء والمساكين، فضلا عن كونها تلقي في نفس السامع والمتلقي العزوف عن حب المال الذي يستهوي النفس الإنسانية بالقدر الذي سيجعلها تمجد الفقر وتقهر النفس[2].

تظهر الكرامة الصوفية وفقا لهذه المؤشرات التاريخية كوسيلة إصلاحية سعى من خلالها المتصوفة إلى رفع مظاهر الخلل وإحلال الصواب بدله في نطاق العملية التغيير؛ فسعوا بذلك إلى رسم مجتمع قائم على قيمهم وتصوراتهم التي جنحت في الغالب إلى المثالية التي ظلت تستشرف واقعا مأمولا أكثر منها طرحا لبدائل ولحلول عملية تحاكي المجتمع الأندلسي بأكثر واقعية.

---

[1]-ابن زيات، المصدر السابق، ص287، رقم الترجمة130.

[2]-بوتشيش، **المهمشون**، ص198.

نخلص بعد عرضنا لهذه الشواهد والقرائن مجتمعة أنّ الخطاب الصوفي الرمزي بشقيه المناقب والكرامات استطاع أن يكوّن لنفسه رصيدا معرفيا أهله لاقتحام سلطة النصوص والخطاب التي عادة ما تحتكرها السلطة القائمة؛ فعمد إلى الرمز والايحاء وارتهن إلى الباطن والمضمر ليخلق بذلك نماذج سلوكية وأخلاقية ستكون بمثابة آليات إصلاحية لا مجرد متون سردية مثقلة بمناقب المتصوفة وأخبارهم، وكراماتهم وخوارق عادتهم، على أنّ فهم خطابها الرمزي لا يتأتى إلاّ بفك رموزه ودلالاته وربطها بالظرفية التاريخية التي ألفت فيها هذه المناقب، وكذا وضعها على جانب من المقارنة والمقاربة مع المتون المصدرية الأخرى ضمن سياقها التاريخي والاجتماعي.

2-الإصلاح الصوفي والعنف السياسي: "ثورة المريدين نموذجا"

ترتبط ثورة المريدين باسم المتصوف أبي القاسم بن قسي الذي عد أول الثائرين بالأندلس عند اختلال دولة المرابطين، وعلى اعتباره أيضا أول الثائرين ضد الموحدين في بدايات استتبابهم للأمن والتقعيد لدولتهم في الأندلس، ولعل موقفه السياسي هذا المعادي لكلا الدولتين-المرابطية والموحدية-هو ما انعكس سلبا على أخباره وأخبار ثورته السياسية التي تكاد تكون شبه مغيبة في المتون التاريخية، لكونها كتبت بأقلام مؤرخين سنيين كان لهم موقفهم المعادي لها باعتبارها حركة اعتمدت على فكرة المهدوية عصب الحركات الشيعية، أو من أقلام مؤرخين موحدين الذين عاصروا حركته ورأوا فيها حركة نافست دولتهم على الزعامة في مسألة المهدوية والإمامة[1].

إنّ هذا الشجب والإقصاء لأخباره من قبل أولئك المؤرخين على اختلاف انتماءاتهم المذهبية والسياسية، والذي كان ربما عن قصد أو من دونه، جعل أخباره في المتون التاريخية لا تعدو أن تكون مجرد عرض تاريخي يقتصر فقط على ذكره وذكر ثورته ضمن الأحداث السياسية التي صاحبت فترة انتقال الأندلس من عصر المرابطين إلى

[1]-بوتشيش، **المغرب**، ص164.

عصر الموحدين وبإسهاب، في حين ظلت المعلومات والمعطيات التاريخية الخاصة ببداية تصوفه ومنهجه وإنتاجه الصوفي، وظروف انتقاله إلى العمل السياسي شحيحة جدا، ولا تسعف الباحث في تكوين فكرة متكاملة وشاملة عن ثورته وحيثايتها وأهدافها.

لا يقتصر هذا الأمر حقيقة على المصادر التاريخية وحسب، بل يمتد تأثيره كذلك إلى الدراسات الحديثة التي لم تنصف حركته وفقا لما تداولته المصادر أو لأسباب بعيدة عن الموضوعية، أو لقصور عن فهم ثورته فهما صحيحا يتماشى والسياق التاريخي الذي تشكلت فيه؛ فهناك من الباحثين من أرجعها إلى كونها استمرار لحركة ابن مسرة[1]، بينما أرجعها باحث آخر إلى كونها حركة جاءت كرد فعل على استخدام يوسف بن تاشفين للنصارى في الجيش والبلاط[2]، وأرجعها باحث ثالث إلى عوامل دينية وقومية على اعتبار أصول ابن قسي الإسبانية[3]، ومما زاد من غموض هذه الحركة وتعقيدها أكثر غياب بعض المصنفات التي تعرضت لأحداثها كالكتاب الذي ألفه ابن صاحب الصلاة حول "ثورة المريدين"[4]، الذي لو لم يكن مفقودا لأسعفنا حتما في إضاءة جوانب كثيرة عن هذه الثورة وعن قائدها كذلك.

إذا كان كتاب المعجب الذي يعد أقدم مصدر يتعرض لابن قسي وحركته الثورية، يعطينا من خلاله وصفا لقائدها، يكاد يكون أقرب للتجريح منه للتعريف به؛ بحيث عده من "...دعاة الفتنة ورؤوس ضلالات ممن استفزوا عقول الجهال واستمالوا قلوب العامة...، وأنّه صاحب حيل وشعبذة"[5]؛ فإنّ كتاب أعمال الأعلام يعد أحسن كتاب كشف لنا النقاب عن بعض الجوانب من حياته الصوفية والسياسية وإن كان ذلك بشكل موجز ومقتضب بحكم بعد مؤلفه ابن الخطيب عن الأيديولوجية المذهبية والفكرية

[1]-Lagaedére, **La Tarîqa**, op cite, pp, 157-161.
[2]-Codera,op cite, p30.
[3]-وهو رأي الباحث فيلار Villad, **les touaregs au pays de cid les invasion almoravides en Espagne du 11éme et12éme siécle**, Paris, 1946, p252، نقلا عن بوتشيش، **المغرب**، ص164.
[4]-ابن الأبار، **الحلة**، ص208.
[5]-المراكشي، المصدر السابق، ص380.

المرابطية والموحدية؛ فيذكر لنا بأنّه" ...كان مشرفا بشلب من عمل إشبيلية إلى أن تصوف وتصدق بجميع ماله وتطوف على الأندلس وابتنى رابطة بقرية جلة من قرى شلب كان يجمع بها دائرته"[1].

لا يفصح ابن الخطيب عن أسباب هذا التحول الذي صاحب انتقال ابن قسي من التصوف إلى العمل السياسي، ولا يربط بين حلقاته بشكل يسمح لنا بتتبع مساره والظروف التاريخية التي تحكمت في ذلك، لكنّنا نرجح أنّ انتقاله إلى العمل السياسي بنزعته الصوفية الإشراقية لم يكن من فراغ، بل نجزم أنّ هذه الفكرة ظلت تتخمر في تصوراته إلى أن جسدها على أرض الواقع، منتقلا بذلك من دراسته لكتب الغلاة من الباطنية والكلف برسائل إخوان الصفا إلى العمل السياسي الثوري، ومستفيدا في الوقت ذاته من الظروف التاريخية التي كانت تمر بها الأندلس مما ساعده بشكل أو بآخر إلى الظهور بثوب الإمام المهدي والدعوة إلى الثورة على المرابطين.

إنّ اتخاذ ابن قسي لقب الإمام والمهدي لم يكن على ما يبدو نابعا من قراءته لكتب الباطنية أو تأثره بالفكر الشيعي لوحده؛ بل تعد الإمامة والمهدوية ثابتا هاما من ثوابته السياسية والفكرية التي ضمنّها في كتابه خلع النعلين، إذ يشير فيه أنّ لقب الإمام يكتسب من الوراثة الروحية التي يختص بها أولياء الله ممن اختصوا بالنور النبوي والروح القدسي، لتكون الإمامة من منظوره اكتسابا روحيا يمنحه الإيمان.

هذا الاعتقاد السياسي والفكري يوضحه لنا قوله:" ...كما أنّ نبوته صلى الله عليه وسلم ترجع بالنبوات وكتابه يوزن بالكتب المنزلات، كذلك أمته تزن الأمم وتعادل الفرق والملل، وما من كرامة اختص بها نبي ولا سبقت قبل لولي إلاّ جمعت من نبوته، وظهرت فيما بعد في القرب من ذريته والغرباء من أمته علم ذلك من علمه وجهل ذلك من

[1]-ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، ص249.

جهله"[1]، ويبدو من قوله هذا أنّه يضع تصورا خاصا لفكرة الإمامة التي تتعدى الانتساب الذري إلى انتساب أشمل وأعم، وهو الانتساب الروحي الذي يختص به الأولياء فقط؛ فتكون إمامته على هذا النحو إمامة ذات مرجعية شيعية وصوفية.

تظافرت عدة عوامل ساعدت ابن قسي في طرح أفكاره السياسية تحت مسمى الإمامة والمهدوية والولاية، وأول تلك العوامل تتجسد في نجاح الدعوة الموحدية التي بدأت تأتي أكلها على يد عبد المؤمن بن علي خليفة المهدي بن تومرت الذي نجح إلى حد ما في جمع الأنصار في المغرب وتحقيق بعض الانتصارات الهامة على المرابطين ما أشغلهم عن الجبهة الأندلسية التي ظلت شاغرة من الناحية السياسية، الأمر الذي ساعده بشكل أو بآخر على طرح أفكاره السياسية.

ويضاف إلى هذا العامل السياسي، عامل آخر يتمثل في غياب الساحة الصوفية الأندلسية وقتئذ من شيوخ التصوف المعتدلين، وهما ابن برجان وابن العريف اللذين نفيا إلى مراكش وكانا يمثلان في وقتهما أنصار الاتجاه المسالم والمعتدل الذي يرفض فكرة الثورة والعنف[2]، وحسبنا في ذلك أنّ المصادر تؤرخ لبداية عمله السياسي بسيطرته على مرتلة سنة539هـ/1144م، أي بعد ثلاثة سنوات فقط من نفيهما، وهي فترة زمنية ستسمح له بطرح أفكاره وتكوين أنصاره من المريدين، لا سيما أنّه كان شيخا من شيوخ الصوفية وقدره فيها معروف[3]، وبالتالي سوف لن يصعب عليه ادعاء الإمامة والمهدوية وجمع الأنصار من حوله ليتخذه كلقب سياسي كشف من خلاله عن مسعاه وتوجهه.

لا خلاف في أنّ حركة ابن قسي تعد أهم حركة ثورية كان لها تأثيرها الخاص في مسار التصوف الأندلسي بحيث انتلقت به من الاعتدال والمسالمة إلى العنف السياسي، وننبه أنّ ليس غرضنا أن نتتبع هنا أحداثها السياسية تتبعا زمنيا؛ فهذا الأمر أسبهت في

---

[1]–ابن قسي أحمد، **خلع النعلين واقتباس النورين من موضع القدمين**، درا، تح، محمد الأمراني، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، مراكش، ط1، 1997، ص231.

[2]–بوتشيش، المرجع السابق، ص166.

[3]–ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، ص248.

ذكره المصادر التاريخية المختلفة، وإنّما نبتغي من وراء ذكرها الوقوف على أهدافها الإصلاحية وربطها بظرفيتها التاريخية، على أنّ تبنّيها للعمل السياسي وتلونّها به جعلها حركة سياسية معارضة تطمح إلى الحكم أكثر منها حركة إصلاحية تسعى لإصلاح الأوضاع وتقويمها.

وبالرجوع إلى ما ورد ضمن المصادر التاريخية من إشارات تخصها-على قلتها- تكشف لنا أنّ هذه الحركة كانت تسعى إلى تقديم مشروع إصلاحي بثوب سياسي يتعارض مع المشروع المرابطي منهجا ومضمونا؛ فعلى المستوى السياسي مثلا ظهر ابن قسي على أنّه الإمام المهدي، وهو أمر يطعن في شرعية السلطة المرابطية من جهة، ويعطيه الأحقية في بسط مشروعه السياسي الإصلاحي من جهة أخرى، لاسيما أنّ أي عمل إصلاحي لا يمكن له أن يقوم دون أن تكون له سلطة شرعية دينية أو سياسية تدعمه وتجسده واقعا، وهو ما تفطن إليه ابن قسي لذا عمد إلى الجمع بين دعوة دينية صوفية وسياسية ترتكز على فكرة الإمامة والمهدوية والولاية وما تحمله من أفكار الخلاص والنجاة، وكذا الإصلاح والتغيير.

استند ابن قسي كذلك على الفكر الكرامي والغيبي، وهو استناد لا نشك في خلفياته وأبعاده التي من شأنها أن تعضد قوله بأنّه إمام ومهدي عصره؛ فهو يمتلك خوارق العادات وتحصل له كرامات، وبالتالي ستساعده هذه الفكرة في أن يكون المخول بقيادة المجتمع والمنوط به إصلاح انحرافه، ومن كرامته التي يذكرها لنا ابن الخطيب أنّ أصحابه كانوا يقولون للنّاس أنّ المال يتكون عنده إذا فرغ[1]، ومن ذلك أيضا أنّ رجلا من البادية قال لبعض أصحابه وقد أعطاه: " عجبا لهذا المال الذي يصل الإمام من السماء كيف عليه طابع المرابطين ولم يكن عليه طابع غير ذلك"[2].

[1]-ابن الخطيب، المصدر السابق، ص251.

[2]-نفس المصدر، نفس الصفحة.

يظهر من خلال هذه الأقوال أنّ ابن قسي ارتكز على عنصر المال نظرا لأهميته وما يؤديه من وظيفة نفسية في حياة الفرد والجماعة، خاصة أنّ هذه الفترة شهدت تدهور النظام النقدي بتراجع عملة الدولة المرابطية ونضوب خزينتها، ليكون حل هذه الأزمة الاقتصادية في تلك النقود التي تأتيه من السماء، كما أنّ الأمر لا يخلو في الحقيقة من طعن لنظامها النقدي، وأنّه الجهة الوحيدة التي تملك نقودا حقيقة غير مزورة "طرية" و"طيبة"[1]، لأنّ مصدرها السماء، وهذا الطعن يقوم على آليتين هما الإلغاء والتنصيب؛ فهو يلغي سلطة المرابطين وينصب نفسه محلها عن طريق احتكاره للعملة النقدية التي يكون احتكارها دون شك دليل على السلطة والمشروعية.

اعتمد ابن قسي كذلك على فكرة البذل والعطاء التي كانت مرتكزا قيميا هاما في المتخيل الصوفي؛ فيذكر ابن الخطيب أنّه:" أجزل العطاء من غير عمل ولا خراج، وكان إذا أعطى يحثو بيده من غير عدد"[2]، ويتضح لنا أنّ اعتماده على هذه القيم جاء من منطلق اجتماعي يسعى إلى خلق توازن يكفل وجود عدالة ومساواة في توزيع المال والثروة بين الفئات الاجتماعية ما من شأنه أن يقضي على الفوارق الاجتماعية والاقتصادية بينها.

تبدو فكرة البذل والعطاء إشارة تطعن في أخلاقيات السلطة التي كانت تمتلك الثروة وتحتكرها لذاتها، وإن كان هذا الأمر يهدف إلى نبذ المال الدنيوي والزهد فيه، إلاّ ذاك المال الذي يكون منبعه من السماء وهو مال لا يفنى رغم كثرة العطاء والبذل، وإذا كانت المصادر التاريخية لا تشير إلى زهده أو تقشفه، مع ذلك نقول أنّ اعتماده على مبدأ العطاء كان من منطلق تصوفه لكون العطاء والبذل كانا سمة مشتركة بين صوفية الأندلس عامة.

---

[1]–فائزة البوكلي،"**محنة صوفية الأندلس في العهد المرابطي**"، ضمن كتاب **السلطة العلمية والسلطة السياسية بالمغارب**، تن، حسن حافظ علوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2012، ص131.

[2]–ابن الخطيب، المصدر السابق، ص251.

يبدو مشروع ابن قسي مشروعا سياسيا دينيا وصوفيا بخلفيات سوسيو اقتصادية؛ ذلك أنّ المرتكزات التي بنى عليها ابن قسي مشروعه كانت تعتمد في الأساس على فكرة الإمامة والمهدوية، والولاية التي حاول من خلالها الطعن في شرعية سلطة المرابطين، وإضفاء المشروعية الدينية والصوفية على مشروعه، كما أنّه ارتكز على الفكر المالي واستغل عنصر المال أحسن استغلال مستفيدا في ذلك من الظروف السياسية والاقتصادية التي كان يرزح فيها مجتمعه مما جعل الطبقات الوسطى والمنعدمة تلتف حوله.

إنّ المتمعن في مشروعه الإصلاحي هذا يجده بحق مشروع يختلف منهجا ومضمونا عن الرؤى الصوفية الأخرى المسالمة التي جنحت للسلم وخطاب المناقب والكرامات؛ فمشروعه يمثل حقا نقلة نوعية في مسار التصوف الأندلسي الذي انتقل من الجانب السلمي إلى العنف الثوري بعدما فشلت الرؤية السلمية في مسعاها الإصلاحي، وبعد أن تعرض أنصارها للامتحان والنكبة على الرغم من اعتدال آرائهم ومواقفهم السلمية، وبالرغم من فشله في مشروعه الإصلاحي الذي انتهى بوفاته سنة546هـ/1151م، بسبب سوء التسيير وغياب التنسيق بينه وبين الرؤى الصوفية الإصلاحية الأخرى المعاصرة له (ابن برجان– ابن العريف).

إنّ أهم نتيجة يمكننا أن نخرج بها من خلال عرضنا هذا، أنّ الرؤية الإصلاحية الصوفية عموما عبرت بشكل أو بآخر عن آمال وتطلعات إصلاحية اجتماعية، وأنّها أحدثت خلخلة في بنية الدولة المرابطية بما سيكون له انعكاس كبير على علاقة المتصوفة بالسلطة الموحدية التي عملت على احتوائهم وتقريبهم بالنظر إلى موقعهم في المجتمع أين أضحوا يشكلون قوة دينية واجتماعية لها وزنها وثقلها الخاص.

4-مواقف إصلاحية أخرى: شعراء وفلاسفة مصحلون

أحدثت ظاهرة الانحراف في المجتمع الأندلسي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11-12م) توسعا للمواقف والجهود الإصلاحية؛ فلم تعد تقتصر على الإصلاحات التي تبنّتها السلطة السياسية، أو الدينية-الفقهية والصوفية-وحسب، وإنّما امتدت إلى مواقف إصلاحية أخرى شملت التصورات التي تبنّتها النخب العالمة كالشعراء والفلاسفة، أولئك الذين تبنّوا أفكارا إصلاحية تحت غطاء النقد الاجتماعي، وبالاعتماد كذلك على الخطاب الرمزي الفلسفي؛ فما هي إذن أبرز تصوراتهم الإصلاحية؟، وكيف راهنوا عليها لتجعلهم طرفا إصلاحيا له قوته وفاعليته في المجتمع الأندلسي وقتئذ؟.

أ-الشعر الاجتماعي النقدي والإصلاح

إذا كان الشعر السياسي قد عرف ذيوعا وانتشارا نتيجة لطبيعة الحياة السياسية والحروب التي شحذته وساهمت في تطوره خلال عصري الطوائف والمرابطين؛ فإنّ الشعر الاجتماعي شهد هو الآخر ذيوعا وانتشارا في ظل ظرفية تاريخية واجتماعية ساهمت في نشأته وتطوره كذلك، ثم إنّ هذا القول لا يمكن أن نركن إليه دون أن نقدم بعض القرائن التاريخية التي سيكون لها فضل التوضيح والإيضاح لتلك العلاقة التفاعلية بين نشأته والظرفية التاريخية التي أوجدته.

كان من البديهي أن تفرز ظاهرة الانحلال الاجتماعي والخلقي التي شهدها المجتمع الأندلسي خلال عصري الطوائف والمرابطين تيارا شعريا اجتماعيا اتخذ من النقد والاستهجان وسيلة إصلاحية كان غرضها نقد أوضاع المجتمع بغية إصلاحها؛ فالشاعر ابن بيئته يتأثر بها سلوكيا وثقافيا، ومن ثم فهو يعكس ضمن تجربته الشعرية كل قضاياها ومشاكلها، والأهم من ذلك أنّه يطرح لها حلولا وتصورات إصلاحية لما يتطلع له هو كفرد أو ما تتطلع له الجماعة ككل.

إنّ الانطلاق من هذه المسلمة لا يكفل لنا الوقوف على تجربة الشاعر الخطابية بقدر ما يكفل لنا الوقوف على وظيفتها الاجتماعية وما تضمنته من غايات وأهداف

إصلاحية، خاصة إذا تمت قراءتها ضمن سياقها التاريخي وتم ربطها بظرفيتها الاجتماعية، ولكن قبل أن نعرج إلى تحليل وظيفته تلك علينا أن نتساءل أولا عن الخصائص التي تجعل من الشعر الاجتماعي يرتقي ليكون وسيلة نقدية وإصلاحية في المجتمع الأندلسي خلال عصري الطوائف والمرابطين دون غيره من الأغراض الشعرية الأخرى؟.

يرتكز الشعر الاجتماعي على الهجاء في المقام الأول، وهذا ما يجعله أكثر الأغراض الشعرية قدرة على النقد والإصلاح، وذلك لقدرة الشاعر على النفاذ في صياغة خطابه الهجائي إلى مواطن العيب والخلل، والتنبيه إلى المثالب ومواضع القصور والنقص ليلتقطها بعينه الناقدة[1].

يتميز هذا الشعر بكونه الأكثر صدقا وعمقا في تصوير سلوكيات المجتمع الأندلسي وأخلاقه التي عادة ما يوظفها الشاعر في شكل قالب شعري تمتزج فيه مشاعر السخط والرفض التي تتزاحم في نفسيته وتتفاعل معها، لتظهر في شكل هجاء لما هو مستنكر ومستبشع في مجتمعه، فمن هذه الناحية يعد الأنسب مقارنة ببعض الأغراض الشعرية الأخرى التي ترتبط بالمناسبات كالمدح أو الفخر أو الرثاء وغيرها، بحيث يطغى عليها التزلف والمبالغة[2]، كما أنّها لا تخلو من أغراض ذاتية وتجارب شخصية لا تعكس بعدها الجماعي بقدر ما تعكس البعد الفردي، وهذا ما يجعلها بعيدة كل البعد عن تقويم المجتمع وإصلاحه.

يستطيع هذا اللون الشعري وفق هذه الخاصية الفنية والاجتماعية من أن يتغلغل إلى صميم الواقع الاجتماعي الأندلسي، ومن ثم فهو قادر على أن يعكس كل قضاياه من

---

[1]- فوزي عيسى سعد، **الهجاء**، ص135.

[2]-ضيف الله سعد حامد الحارثي، **شعر الهجاء الاجتماعي في العصر العباسي(من 236-447هـ)**، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الأدب العربي، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1994، ص25.

قبيل مظاهر الفساد السياسي كالظلم، أو الهزيمة في الحرب، وكذا الخلل الإداري[1]، والتقاعس في جهاد النصارى وما آلت إليه الخطط الشرعية من تراجع لوظائفها الدينية والاجتماعية، كما أنّه يعكس أيضا مظاهر الفساد الاجتماعي؛ إذ يعمد إلى تصوير أخلاقيات المجتمع الأندلسي وما عرفه من انتشار للرذائل والآفات الخلقية والاجتماعية[2]، لذا فهو يعد الأنسب للاتجاه النقدي الإصلاحي القائم على الاستنكار وتوضيح السلبيات والنقائص لتجاوزها وفق ما يتطلع إليه الشاعر من بناء مجتمع مثالي وخال من الانحراف بالتركيز على المخاطب وحمله على أن يسلك سلوكا معينا.

أعرض مصنفي الكتب الأدبية وكذا جامعي المختارات الشعرية في الأندلس عن إيراد الهجاء الاجتماعي ضمن مصنفاتهم واستنكفوا عن ذكره على اعتباره لونا أدبيا مستهجنا ذوقا وأخلاقا، الأمر الذي انعكس على حضوره في المصادر الأدبية بما لا يتيحه ذلك الاعراض من استغلال مادته التاريخية والاجتماعية؛ إذ جل ما وصلنا من هذا الشعر لا يعدو أن يكون أبيات ومقطوعات شعرية متناثرة هنا وهناك قيلت من باب التمالح والتظرف والدعابة وفق ما يتماشى والحس الفكاهي للأندلسيين، وكنتيجة حتمية لانتشار مجالس اللهو والمجون التي كانت فرصا سانحة لقوله بعيدا عن الرقابة الدينية والأخلاقية.

إنّ هذه الشذرات الأدبية الخاصة بشعر الهجاء الاجتماعي–على قلتها–تقدم لنا معطيات هامة عن مواضيعه وعن الفئات الاجتماعية التي كانت عرضة لهذا النقد، وكذا الأساليب والآليات التي كان يعمد إليها أصحاب هذا الاتجاه، كما تعطينا أسماء لبعض الشعراء الذين ساءتهم أوضاع مجتمعهم واضطراب أحواله؛ فعمدوا إلى الهجاء الاجتماعي وتمثلوه بشعورهم الوجداني المسكون بالرفض والسخط والاستنكار في شكل أبيات نقدية واستهجانية.

---

[1]–محمد رضوان الداية، **في الأدب الأندلسي**، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000، ص72.

[2]–فوزي عيسى سعد، المرجع السابق، ص، ص135–137.

شملت موضوعات هذا اللون الشعري كل ما له علاقة بالمجتمع، فتطرقت إلى ذكر المظاهر السلوكية وأخلاقيات أفراده وعاداتهم، سواء كانوا من خاصة المجتمع أو عامته؛ فهذا النوع من الشعر بطبيعته التي لا تنفك تبحث عن المثالب لتتعقبها وتترصدها لا يضع تصنيفا طبقيا يرفع من شأن فئة اجتماعية على حساب أخرى، وهذا ما يوضحه شعراء هذا الفن الذين عمدوا إلى هجاء الملوك والقضاة والولاة كما عمدوا إلى هجاء عامة المجتمع كذلك[1]، بل وتندروا بهم ورموهم بكل شنيعة من شأنها أن تبرز صورتهم الحقيقة وتعكس أخلاقياتهم وسلوكياتهم التي تتنافى والمعايير الدينية والاجتماعية سواء في الممارسة السياسية أو الاجتماعية.

يعد الشاعر خلف بن فرج السُمَيسر * أحد هؤلاء الشعراء الذين انضووا ضمن هذا التيار[2]؛ وعرف بهجائه اللاذع حيث قال فيه صاحب المسهب" ...هو ابن رومي عصرنا وحطيئة دهرنا لا تجيد قريحته إلاّ في الهجاء ولا تشتط في غير ذلك..."[3]. وقد تباين شعره بين الهجاء السياسي الذي حركته غيرته على بلاده الأندلس؛ بحيث عبر عن امتعاضه عن ملوك الطوائف وسياستهم، ويتجلى ذلك في هجائه لابن باديس ووزيره اليهودي بأبيات شعرية غاية في الهجاء اللاذع[4]، وبين هجائه الاجتماعي الذي انصب على نقمته للمجتمع وسوء ظنه بالنّاس[5]، نجد ضمن هذا الاتجاه أيضا الشاعرين ابن العسال وأبي إسحاق الإلبيري اللذين كان نقدهما الاجتماعي ذو صبغة دينية زهدية أكثر

---

[1]-ابن صفوان، المصدر السابق، ص، ص38، 39، 48، 70، 71، 77.

*-من شعراء إلبيرة "Elvira" المعاصرين لملوك الطوائف، لا تطالعنا المصادر التي ترجمت له على تاريخ ميلاده ووفاته، غير أنّها تذكره بأنّه شاعر كثير الهجاء، وله في ذلك مؤلف سماه" شفاء الأمراض بأخذ الأعراض"، ابن سعيد، **المغرب**، المصدر السابق، ص، ص100-101 رقم الترجمة 411/ نفس المؤلف، **رايات المبرزين**، ص156رقم الترجمة 79/ ابن بسام، المصدر السابق، ق1، ج2، ص882/ المقري، **نفح الطيب**، ج2، ص227.

[2]-نعيمة المني، المرجع السابق، ص82.

[3]-ابن سعيد، **المغرب**، ج2، ص266.

[4]-السلفي، **أخبار وتراجم أندلسية مستخرجة من معجم السلفي**، إع، تح، إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ط1، 1979، ص، ص83-84.

[5]-ابن بسام، المصدر السابق، ق1، ج2، ص895.

منه شعر اجتماعي هجائي، على أنّ شعر الهجاء الاجتماعي ورواده يبقى قليلا بالنظر إلى ما شهده عصر الطوائف من اضطرابات سياسية وانحلال اجتماعي وبالمقارنة مع عصر المرابطين، ذلك أنّ تسلط ملوك الطوائف واستبدادهم ألجم حرية التعبير مما جعل دائرة النقد الاجتماعي ضيقة ولا تسمح للمتذمرين بالإفصاح عن مواقفهم بكل وضوح وجرأة، إلاّ ما شذ عن ذلك[1].

أمّا في عهد المرابطين ونتيجة لاضطراب أحوال الأندلس في عهدهم وتصاعد موجة السخط ضدهم وضد سياستهم الإصلاحية التي شهدت تراجعا عما كانت عليه في بدايات دولتهم؛ ظهر شعراء نقاد امتعضوا من هذه الأوضاع؛ فكان من بينهم الشاعر ابن سارة الشنتريني(ت517هـ/1123م) الذي هجا فقهاء المالكية أولئك الذين كانوا يتسترون بالرياء ويتظاهرون بالصلاح ويسعون إلى الدنيا بالدين[2].

كان منهم كذلك الشاعر أبي عبد الله بن سهل اليّكي، الذي وجه انتقادا لاذعا للأمراء المرابطين وكال لهم من الهجاء كيلا، معرضا بهم وبوزرائهم وعمالهم لاسيما بعد تقلص ظلهم في ذلك العهد[3]، وهناك أيضا الشاعر الأعمى المخزومي الذي لقب ببشار الأندلس وكان ذو هجاء لاذع لا يتوان عن كشف مثالب مجتمعه وعيوبه وقد مر بنا سلفا كيف كانت له مواقفه الرافضة والمستهجنة لأخلاقيات بعض أفراد مجتمعه المتردية كممارستهم للواط، وظهرت مواقفه تلك في هجائه للقطماء(المخنثين) والتعريض بهم[4].

يعد الهجاء الفاحش صنفا من أصناف شعر الهجاء الاجتماعي؛ غير أنّه يميل أكثر إلى الإقذاع ويستند إلى الفحش والبذاءة، ويعمد كذلك إلى الشتم واللعن بوصفها أساليب هجائية لا يتم استثمارها لمجرد الاضحاك بل وللتعبير عما هو قبيح ولتصوير

---

[1]-إحسان عباس، المرجع السابق، ص120.

[2]-ابن بسام، المصدر السابق، ج2، ق2، ص834/ الأصفهاني، المصدر السابق، ج2، ص313/ابن خاقان، **قلائد العقيان**، ص261.

[3]-ابن صفوان، المصدر السابق، ص77.

[4]-نفس المصدر76.

مواقف مخزية في المجتمع، وعلى الرغم من القيود الأخلاقية والدينية التي حدت من انتشاره في المجتمع، بما لا يسمح ذلك من تتبعه في المصادر الأدبية الأندلسية، إلاّ بتلك الشذرات التي جاءت عرضا، غير أنّ هذا اللون الشعري أخذ حظه من الانتشار لكونه اصطبغ بخصوصية هذا المجتمع.

جاء هذا الشعر كمرآة عاكسة لأخلاقياته وما ساده من آفات وانحرافات، كشيوع الزنا، واللواط، والسحاق، ومعاقرة الخمور، واللهو والمجون، ويكفي هنا العودة إلى ما ورد في كتاب زاد المسافر من أبيات شعرية قيلت لهذا الغرض[1]، والتي أومأ إليها الشعراء وتناولوها بأسلوب تهكمي اتخذ من السخرية والكلام البذيء متنفسا وسبيلا للانعتاق من الطابوهات المحرمة في المجتمع وفي الذهنية الفقهية، وبطريقة تعمد إلى الهزل والفكاهة وإضحاك المتلقي والمستمع، وتسمح له في ذات الوقت بالتعبير عن مواقف كثيرة لم يكن ليُسْمَحَ له بالتعبير عنها ضمن الإطار الجاد.

لا يتأتى لنا فهم البعد الإصلاحي للهجاء الفاحش، إلاّ بفهم معانيه ودلالات توظيفها ليس ضمن سياقاتها الأدبية وحسب، بل وضمن سياقاتها التاريخية والاجتماعية كذلك؛ فإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أنّ هذا النوع من الهجاء يوظف غالبا المعاني التي كان يرتكز عليها الشعراء في صياغة أساليبهم الهجائية التي تُظهر وبصورة واضحة نوعية السلوك وأخلاقيات هذا المجتمع؛ وأنّه لا يعمد إلاّ لما هو مستبشع عند العامة والخاصة وما يتحاشى الأندلسي أن يكون متصفا به؛ لفهمنا وظيفته الإصلاحية التي تسعى إلى الانتقال بهذا المجتمع من كونه مجتمعا وصف بالتحرر والمجون إلى آخر متيقظا في احصائه لزلات النّاس وعيوبهم متشددا في تعدادها وتفحيمها صلبا في الحكم عليها[2].

---

[1]–ابن صفوان، المصدر السابق، ص7، 39، 71، 76، 78، 80، 81.

[2]–ثريا لهي،"**القيود الأخلاقية والدينية في الأدب الأندلسي**"، ملتقى تيارات الفكر في المغرب والأندلس، الروافد والمعطيات، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة عبد الملك السعدي، تطوان، 1993، ص421-422.

يعمد شعر الهجاء الاجتماعي بطابعه النقدي والإصلاحي إلى توظيف السخرية والهزل كذلك؛ لأنّه يقوم أساسا على العبث بأشخاص وإظهارهم في صورة هزلية على سبيل التندر والدعابة والظرف[1]؛ ولعل هذا ما جعل الفكاهة والسخرية تغلب على الهجاء الأندلسي حتّى ذهب أحد الباحثين للقول بأنّ هجائهم أصبح آخر الأمر مجرد تصوير فكاهة لاذعة[2].

إذا كان هذا النوع من الهجاء الساخر يعد وسيلة من وسائل الإضحاك والفكاهة لدى الأندلسيين الذين جبلوا عليه، حسب تعبير المقري بأنّهم:" أخف النّاس أرواحا، وأطبعهم نوادر، وأحملهم لمزاح بأقبح ما يكون من السب؛ فقد مرنوا على ذلك فصار لهم ديدنا حتّى صار عندهم من لا يبتذل ومن لا يتلاعن ممقوتا ثقيلا"[3]؛ فإنّ هذا الأمر لا يلغ حقيقة أنّ هذا الفن له أغراضه النقدية والإصلاحية التي قيل لغرضها، ذلك أنّ الفكاهة والضحك الساخر يعمد إلى تحديد أنماط السلوك المقبولة وغير المقبولة من خلال السخرية والكشف عن المثالب والعيوب الاجتماعية[4].

يتضح أنّ الهجاء يوظف السخرية والفكاهة لقصد التنبيه إلى ما تم انتهاكه وخرقه من محرمات وآداب عامة وسلوكيات أخلاقية لإصلاحها وتقويمها أو لتفاديها، ذلك أنّ كل انحراف عن النموذج والمثال يغدو مضحكا ويجلب للمنحرف عنه السخرية والتهكم، وبالتالي ينصّب الهجاء الساخر نفسه في مثل هذه الحالة كمعيار أخلاقي وسلوكي اجتماعي هام يمتح مرجعيته وشرعيته من المجتمع الذي يعطيه حق الرقابة على الأخلاق والسلوك.

---

[1]-فوزي عيسى سعد، المرجع السابق، ص155.

[2]-**الشعر الأندلسي**، ص61.

[3]-المقري، **نفح الطيب**، ج3، ص212.

[4]-شاكر عبد الحميد، **الفكاهة والضحك رؤية جديدة**، عالم المعرفة، المجلس الوطني للقافة والفنون والآداب، الكويت، 2003، ص221.

يجمع هذا اللون الشعري بين السخرية والهجاء في توليفية شعرية خاصة ينتج عنها هجاء ساخر تكون غايته إضحاك المتلقي والسامع والحط من قيمة المهجو والانقاص منه في صورة منفرة تحمل معها شعورا بالتفوق والاستعلاء عليه لكونه يتصف بصفات وسلوكيات لا يرتضيها مجتمعه بل ويمقتها أيضا، وعليه يرتكز على السخرية والتهكم والتندر التي يتم إدراجها ضمن بنيته النصية كأساليب وآليات اشتغالية يستثمرها الشعراء من أجل مقاربة موضوعات تثير الكثير من الحساسيات وبحصانة تغنيهم عن الوقوع في المحرمات والمحظورات الممنوعة من التداول والاستهلاك في الخطاب السلطوي المهيمن؛ فالهجاء يشكل وفقا لهذا منتصف الطريق بين الواعظ الفكاهي، بحيث تكون له غاية الأول ويستعمل سلاح الثاني[1].

ب-فلاسفة مصلحون: ابن باجة وتدبير المتوحد

عرف ابن باجة بوصفه فيلسوف الأندلس وإمامها بشهادة العديد ممن ترجموا له[2]، وقد ارتبط اسمه بكتابه **تدبير المتوحد**، هذا الأخير الذي نظّر فيه لمدينته الفاضلة أو الكاملة وجاء على ما يبدو كوسيلة لإصلاح مجتمعه وفق منظور فلسفي أخلاقي يصبو إلى تحقيق الوجود الإنساني على أكمل صورة في كل فرد لينتقل بعدها إلى المدينة الفاضلة كلها[3]، وهو ما سنعمد على توضيحه من خلال قراءتنا له وربطه بالظرفية التاريخية التي ألف فيها قصد الوقوف على تمثلات الفكر الإصلاحي لابن باجة في تدبيره هذا.

يستدعي منّا هذا الأمر أن نتتبع سيرة ابن باجة لنربطها بالخطاب الذي أنتجه في ظل ظرفية تاريخية وتحت إكراهات سياسية واجتماعية معينة، ويبدو أنّه كان لاتجاهه

---

[1]- أحمد شايب، المرجع السابق، ص345.

[2]-ابن سعيد، **المغرب**، ج2، ص119، رقم الترجمة435/ابن خلكان، المصدر السابق، ج4، ص429، رقم الترجمة 670/المقري، المصدر السابق، ج7، ص17.

[3]-عبد الله حسن العبادي، المرجع السابق، ص 555/ طه جزاع، **يوتوبيا جدل العدالة والمدينة الفاضلة من أفلاطون إلى ابن خلدون**، شركة الأنس للطباعة والنشر، بغداد، 2011، ص103.

الفلسفي المكروه والمستهجن في المتخيل الأندلسي لدى الخاصة والعامة على حد سواء، حتّى أنّ الفتح ابن خاقان اتهمه بالتعطيل ونسب إليه الانحلال على مذهب الفلاسفة والحكماء[1]، والملاحظ أنّ تهمة كهذه في حق ابن باجة لم تكن بالشيء الجديد في ظل مجتمع كان يستهجن مثل هذه العلوم ويعتبرها كفرا وزندقة وخروجا عن الدين، غير أنّ اللافت للانتباه أنّ هذه التهم كانت بسبب عداوة بينهما سكتت المصادر عن ذكر أسبابها[2].

لم يكن الفيلسوف ابن باجة منعزلا عن السياسة والمجتمع، فالمصادر تثبت لنا أنّه تقلد المناصب وتقلب فيها بحيث ولي الوزارة[3]، كما كانت له علاقة طيبة مع الأمير المرابطي ابن تيفلويت صاحب سرقسطة إذ كان منادما له[4]، ويرجح أنّه هو الذي ولاه أمر سرقسطة إلى غاية سقوطها في يد النصارى، هذا السقوط الذي غير من حياته بحيث حمله المرابطون نصيبا من مسؤوليه ضياعها؛ فسجن ثم أطلق سراحه، ثم أعيد سجنه بتهمة الزندقة، وبقي كذلك متقلبا في المناصب إلى أن توفي مسموما بفاس سنة533هـ/1139م[5].

كان من البديهي في ظل هذا الاضطراب الذي عاشه ابن باجة وتقلب حياته وتعرضه للنكبات، أن يعكس هذا الأمر على كتابه تدبير المتوحد الذي ذهب الباحث علي أومليل للقول بأنّ القصد منه تدبير النفس وليس تدبير المدن؛ بحيث جعل من التدبير الفلسفي عزلته الداخلية وسياجا بين ذاته وبين مجتمعه[6]، وهو أمر يحمل جانبا من الصواب ذلك أنّ ابن باجة قد أثرت فيه هذه النكبات بكيفية جعلته يعيش غربة فكرية

[1]-ابن خاقان، **قلائد العقيان**، ص931.

[2]-المقري، المصدر السابق، ص17.

[3]-ابن أبي أصيبعة، المصدر السابق، ص، ص63-64.

[4]-نفس المصدر، نفس الصفحة/ المقري، **أزهار الرياض**، ج2، ص209.

[5]-ابن خاقان، المصدر السابق، ص، ص935-946.

[6]-علي أومليل، المرجع السابق، ص188.

وسياسية نتيجة لانتفاء الواقع مع المتخيل الذي كان يعيشه المفكر الحر عامة والفيلسوف خاصة، عزلة دفعته إليها نزعته العقلانية التي فقهت واقع مجتمعها بما جعلها ذاتا متوحدة.

نحن إن كنا لا نتعارض ما ذهب إليه الباحث علي أومليل؛ غير أنّنا لا نوافقه في بعض تحليلاته هذه؛ فالتدبير الذي أراده ابن باجة هو حتما تدبير إصلاحي موجه إلى مجتمعه قبل ذاته، فمن المؤكد أنّ تقلبه بين المناصب واحتكاكه بالمرابطين جعل مشاهدته العينية تقف على مواطن الخلل في دولتهم وانعكاساتها على المجتمع؛ فبادر من هذا المنطلق إلى الإصلاح من جانب طوباوي يميل إلى الرمز تفاديا للنقد المباشر الذي قد يدخله في صراعات مع السلطة المرابطية، لاسيما وأنّه تعرض من قبل إلى عدة نكبات انتهت بوفاته مسموما.

إذا نظرنا إلى الظرفية التي عاش فيها المؤلف أمكننا فهم خلفياته الإصلاحية، وهي ظرفية تزامنت من الناحية التاريخية مع الدولة المرابطية التي شهدت العديد من المتغيرات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، وحتى الفكرية؛ فعلى الصعيد السياسي مثلا انتهى نظام الحكم بتحوله إلى نظام وراثي منذ تولى علي بن يوسف بن تاشفين سدة الحكم إلى استبداد الأمراء اللمتونيين وفقهاء بلاطهم، مقابل إقصاء القوى الاجتماعية الأخرى الفاعلة التي حرمت من حقها في المشاركة في الجاه والثروة[1].

كان لانعكاس توجهات المجتمع الذي جنح نحو نزعة مادية دنيوية أعلت من القيمة النفعية الآنية والربح المادي الملموس على حساب القيم الروحية والمعنوية أو وضعها في مراتب متأخرة ضمن أولوياتها الجديدة؛ أثره في القيام برد فعل إصلاحي لتصويب ذلك الخلل، ولعل هذا ما جعل ابن باجة يركز في كتابه على الجوانب الروحية

[1]-مصطفى بنسباع، **السلطة**، ص27.

وعلى تصنيف سلوكات الإنسان مميزا بين نوعين من السلوك أحدهما إنساني والآخر بهيمي[1].

ويضاف إلى هذا كله تدهور اقتصاد الدولة المرابطية الذي كان نتيجة اتباعها لاقتصاد المغازي وضعف مداخيل الدولة مقابل كثرة نفقاتها، وكساد تجارتها، مما دفعها إلى اتباع سياسة جبائية تعسفية كانت غايتها تدارك العجز المالي[2]، دون أن نغفل ذكر ما شهده الجانب الفكري والثقافي من الانغلاق المذهبي بحيث سعت الدولة المرابطية إلى تكريس هيمنة مالكية دون منازع ومحاربة كل الأفكار الفلسفية العقلية، أو التيارات الصوفية، ولعل هذا ما تجسده تلك الإجراءات التي اتبعت في حق المتصوفة ورجال الفكر والفلسفة من قبيل النكبة، والنفي، القتل، والتنكيل، والسجن، وغيرها من الإجراءات الأخرى.

إنّ الإصلاح الذي ضمنّه ابن باجة في كتابه تدبير المتوحد يحمل في الواقع أبعادا سياسية وأخرى اجتماعية أخلاقية؛ فهو يسعى إلى ذلك بالتركيز على تربية الفرد حاكما أو محكوما حتّى يلتزم بالقيم والضوابط الاجتماعية، ولتحقيق هذه الغاية وضع عدة أسس وقواعد تحتكم إليها غايته التأسيسية تلك، وعلى رأسها الفضيلة التي تحكم العلاقات بين سكانها، ومن علامات كمال مدينته أنّها لا تحتاج إلى أطباء أو قضاة، كما يغلب على آراء ساكنيها الصدق وأفعالهم كلها فاضلة[3]، وهو علاوة على هذا يركز أيضا وبشكل كبير على السلوك الإنساني المثالي المختلف عن السلوك البهيمي أو الحيواني[4].

يدرك ابن باجة أنّ كل عمل فاضل مقترن بفساد موجود، وعلى هذا الأساس يرى أنّ الانتقال من المدينة الناقصة إلى أخرى كاملة لن يتحقق إلاّ بهؤلاء الفضلاء الذين

---

[1]–يوسف بنلمهدي، المرجع السابق، ص186.

[2]–بوتشيش، **المغرب**، ص، ص126–127.

[3]–**تدبير المتوحد، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية**، تح، تق، ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968، ص، ص38–41.

[4]–نفس المصدر، ص46.

اصطلح عليهم لقب "النوابت"[1]، وهم في نظره أولئك الأشخاص المصلحون والمتوحدون الذين ينتمون إلى مجتمع غير فاضل، غير أنّهم يحملون أفكار التغيير في السلوك، والتجديد في النظام السياسي، والاجتماعي، والأخلاقي؛ فيمثلون بذلك الأنموذج المثالي لهذه المدينة[2]، وإن كانت في الواقع مدينته الفاضلة لا تحتاج إلى ذلك لأنّها فاضلة بطبعها لقوله: "فإنّ من خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها نوابت...لأنّه لا آراء كاذبة فيها...؛ فإنّه متى كان ذلك فقد مرضت وانتقصت أمورها وصارت غير كاملة"[3].

ونلاحظ أنّ الأفكار التي تبنّاها ابن باجة بأنّها أفكارا مثالية لا تلامس الواقع الاجتماعي أو تحاكيه، ولكنّها بالرغم من ذلك شكلت وسيلة رمزية في النقد الاجتماعي، بحيث كشفت لنا عن انحطاط الواقع الاجتماعي والأخلاقي في الأندلس خلال القرن السادس الهجري/ق12م؛ إذ جاء خطابها مثقل بنزعة أخلاقية فلسفية ذات بعد اجتماعي رامت التعريف بأوجه القصور في المظاهر السلوكية الناتجة عن أسباب مختلفة في مقدمتها فشل التصور السياسي السائد وتصدع الكيان الاجتماعي مما انجر عنهما ظهور المشكلات والنقص في المجتمع أو في المدينة الفاضلة وفق منظوره.

ويتضح أنّ وصل أفكار ابن باجة بظرفيتها التاريخية أمر له أهميته في تبيين المنحى الإصلاحي الذي تبناه هذا المفكر الحر في كتابه تدبير المتوحد، وكذا تبيين المرجعية التي استند عليها في كتابه هذا، على أنّه من الضروري القول أنّ أفكاره تلك ظلت تتأرجح بين واقعية نقدية لأوضاع المجتمع الأندلسي، وبين مثالية مستشرفة لواقع مأمول يجسده السلوك الإنساني المثالي في المجتمع المثالي الكامل.

كانت هذه أبرز المواقف والجهود الإصلاحية التي خرجنا بها بعد قراءتنا لمختلف الخطابات الإصلاحية الأندلسية خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11-12م)،

1-ابن باجة، المصدر السابق، ص42.

2-طه جزاع، المرجع السابق، ص110/ للمزيد من الاطلاع حول مفهوم النوابت عند ابن باجة والفرق بينه وبين استعمال الفرابي لهذا المصطلح، أنظر محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، المرجع السابق، ص، ص182-183.

3-**تدبير**، ص43.

بحيث تنوعت وشكلت خريطة من التصورات والشخصيات الإصلاحية التي اتفقت أراءها حول ضرورة الإصلاح ورفع الانحراف، واختلفت مناهجها وآليات عملها، مما يجعل وضعها في بوتقة واحدة وتقديم حكم عليها بمثابة اجحاف في حقها كما أنّ هذا العمل قد يؤدي بنا إلى مزالق منهجية ومعرفية تنأى بنا عن مبتغانا الذي يرتضي قراءة هذا التباين والتنوع الموجود في هذه المواقف وتحديد مآلاتها في ظل صراع القوة، والسلطة، والمعرفة.

إنّ اختلاف هذه المواقف في قراءتها للواقع وتشريحها لظاهرة الانحراف في المجتمع الأندلسي وفي تحديد أسبابه، كان لها أبلغ الأثر في تحديد مفهومها للإصلاح ولتصوراتها الإصلاحية، ومن ثم انعكس هذا الأمر أيضا على آليات اشتغالها؛ فإذا ما قرأنا المشروع الإصلاحي السياسي المرابطي نلاحظ أنّه قام على مشروع سياسي وعسكري، بتوجه ديني يبتغي تصحيح أوضاع اجتماعية ألغت كل ما كان سائدا قبله في عهد الطوائف سياسيا، ومذهبيا، وأيديولوجيا، عدا الثقافة الفقهية السنية التي استدنت عليها لغرض الإصلاح ولتوطيد أركان دولتها.

كان للتنظير السياسي لمفهوم الإصلاح ولمرجعيته التأصيلية ضمن الدوائر السلطانية؛ أثره في أن ظل الإصلاح من منظورها فعلا مرتكزا ومشدودا إلى شخصية السلطان أو الحاكم، ذلك أنّ كل خطاب إصلاحي هو بالضرورة خطاب سلطاني دنيوي بأبعاد دينية، طالما أنّ مسؤوليته تتجلى في إحلال الأمن والتوازن في المجتمع، بل وإحلال العدالة والنظام الحق فيه[1]، كما كان له أبلغ الأثر في تحول المنحى السياسي المتحكم في مفهومه من كسب الشرعية إلى توطيد أركان الدولة المركزية ضمن ظرفية تاريخية واجتماعية محددة.

ينحو إصلاح الفقهاء المنحى ذاته الذي انتهجته السلطة المرابطية؛ فهو إصلاح ديني اجتماعي، يتركز على التثقيف الديني والتوجيه التربوي القائم على إلغاء كل التيارات

[1]-بوتشيش، **خطاب العدالة**، ص12.

الفكريـة والمذهبيـة المنافيـة لأيديولوجيـة الدولـة، وباسـتعمال آليـة الـوعظ والإرشـاد علـى المستويين السلطوي والشعبوي من أجل التنبيه إلى مواطن الخلل وإصلاحها، وهو ما تبنّته كتب الآداب السلطانية التي جاء الإصلاح من منظورها كطرح بديل للخروج عن سلطة الحاكم الجائر أو الفاسد تحت غطاء الحفاظ على وحدة الجماعة ودرء الفتنة وبخطاب ديني أخلاقي. فما كان من نتائج ذلك إلاّ أن ظل الإصلاح مجرد خطاب أكثر منه صناعة سياسية وممارسة تطبيقية.

عمدت الرؤية الصوفية إلى الإصلاح باتجاهين مختلفين أحدهما سلمي معتدل قائم على المعايشة تأثر بأفكار الإمام الغزالي الذي عد مرجعية فكرية في قضايا الإصلاح الفكري والسلوكي في العالم الإسلامي آنذاك مشرقا ومغربا، وباعتمادها أيضا على خطاب رمزي إصلاحي يركن للمناقب والكرامات قصد التأثير في المتلقي والمستمع لكونه خطاب مختلف عن الخطاب الديني والسياسي؛ فهو خطاب اجتماعي موجه في المقام الأول للمجتمع، وغرضه المجتمع الذي يؤثر فيه من خلال إنتاج نماذج سلوكية وأخلاقية تقاربهم في المستوى المعيشي وتتبنّى سلوكيات أخلاقية دينية يراهن عليها في عملية التغيير والإصلاح، وهذا ما جعلها رؤى مثالية تبقى قدرتها في التغيير محدودة لكونها تستشرف واقعا مأمولا أكثر مما تعمل على تغييره.

أمّا الاتجاه الثاني، وهو الاتجاه المتطرف القائم على العنف الثوري وظف هو الأخر خطاب الكرامات التي كان لها بعدا سياسيا أكثر منه اجتماعيا لأنّها اقترنت بفكرة الإمامة والمهدوية، فشل هذا الاتجاه في مسعاه الإصلاحي، فبوفاة ابن قسي اندثرت أفكاره الإصلاحية، عكس الدعوة الموحدية التي على الرغم من وفاة المهدي بن تومرت ظلت أفكاره ثابتا هاما في صياغة المشروع الموحدي الإصلاحي، ثم إنّ غياب التنسيق بين هذين الشقين-التصوف المعتدل والمتطرف-أدى إلى عدم توحيد الرؤية الصوفية الإصلاحية عامة، وبالتالي خلق هذا الأمر تباينا في أهدافها وغاياتها وعدم وضوح في العمل الذي تلبس أحيانا بالأهداف الذاتية والطموح للزعامة.

أخذت المواقف الإصلاحية الأخرى الممثلة في موقف النخب العالمة من الشعراء والفلاسفة بعدا آخر؛ فلدى فئة الشعراء مالت مواقفهم الإصلاحية إلى النقد الاجتماعي الذي اتخذوه كوسيلة تبتغي التغيير والإصلاح في المجتمع، ولهذا ارتكزت في خطابها على شعر الهجاء الاجتماعي الذي كان غرضه التنبيه إلى المثالب ومواطن الخلل قصد إصلاحها أو تفاديها.

مزج هذا الخطاب بين الهجاء الفاحش والبذاءة والهزل والسخرية والتهكم التي تم استثمارها كآليات إصلاحية، في حين اعتمد الفلاسفة في النموذج الذي انتقيناه والمتمثل في الفيلسوف ابن باجة وكتابه تدبير المتوحد على فكر طوباوي فلسفي غاية في التعقيد والضبابية ظل يستشرف مجتمعا مثاليا خاليا من الانحراف ويتطلع إلى ذلك من دون وضع محددات وآليات إصلاحية من شأنها القيام بهذا الإصلاح والتغيير، هذا الأمر جعل من أفكار ابن باجة لا تعدو أن تكون خلجات نفسية تزاحمت وتفاعلت مع واقعه لا رؤية إصلاحية متكاملة من حيث الأهداف والأساليب التي تكفل تحقيقها.

افتقدت هذه المواقف إلى المصوغات الشرعية التي تخولها القيام بأمر التغيير والإصلاح في المجتمع، الأمر الذي جعل منها مواقف شاذة تفتقر إلى سلطة الخطاب والمعرفة؛ فشكل شعر الهجاء الاجتماعي خطابا أدبيا عاكسا للتطور الذي شهده الأدب الأندلسي آنذاك موضوعا ومنهجا أكثر منه خطاب إصلاحي ذو غايات وأهداف معينة، في حين جعلت الفكر الفلسفي فكرا هامشيا يعرض منتحله للزندقة والمروق والخروج عن الدين، ومع ذلك نقول أنّ هذه المواقف كانت بمثابة مساهمة تنظيرية في الفكر الإصلاحي الأندلسي على الرغم من الإهمال الذي تعرضت له؛ فقد جسدت خطابات إصلاحية هامة عكست ديناميكية الخطابات التي ظلت تبحث عن سلطة تضاهي بها سلطة الخطاب السياسي والديني المهيمن.

اختلفت هذه المواقف والرؤى الإصلاحية في قراءتها للنصوص الشرعية وانتقائية التعامل معها، وكذا اختلافها في فهمها لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كان له

أثره في وجود تباين بين هذه الرؤى والمواقف حتى بين الرؤية الإصلاحية الواحدة التي يكون لها نفس التوجه والمرجعية كالرؤية الصوفية التي اختلفت بين الرؤية المسالمة ذات المرجعية السنية التي تمتح خاصيتها من الفكر السني الذي جمع بين الفقه المالكي والتصوف، مما جعلها تميل إلى السلم والتعايش وعدم الخروج عن السلطة السياسية القائمة، في حين كان لشقها الثاني المجسد في ثورة المريدين التي قادها المتصوف ابن قسي رأي مخالف جاء نتيجة تأثره بالفكر الشيعي وعكوفه على دراسة كتب الباطنية مما أثر في جنوحه نحو العنف السياسي والخروج عن السلطة من أجل الإصلاح.

لم تكن هذه الرؤى الإصلاحية مواكبة للأحداث المستجدة في المجتمع الأندلسي، خاصة وأنّ هذه الأحداث لم تقع دفعة واحدة وإنّما تراكمت وتواترت على فترات تاريخية متلاحقة، الأمر الذي جعل هذه الرؤى بدلا من أن تفكر في استراتيجية تغييرية بعيدة المدى واضحة الأهداف تتميز بالفاعلية، بدلا من كل هذا انشغلت بالأحداث الآنية وبالمواقف الظرفية الانفعالية والعشوائية أحيانا أخرى؛ فأبعدها ذلك من أن تصل إلى الأهداف المتوخاة من مواقفها الإصلاحية.

نلمس هذا الأمر في الإصلاح المرابطي الذي لم تعد له فاعلية تذكر في ظل عدم مواكبته للتحولات التي شهدتها الأندلس على المستوى السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وكذا بانتقالهم من مرحلة العصبية القبلية إلى مرحلة الدولة المركزية، هذا الانتقال كان لزاما على الدولة المرابطية أن تواكبه بالتحديث والتغيير في الآليات الإصلاحية وفق ما استجد في المجتمع الأندلسي ووفق ما يتماشى كذلك مع طبيعة الذهنية الأندلسية التي تختلف كثيرا عن نظيرتها المغربية، وهذا ما فتح المجال للمشروع الموحدي الإصلاحي الذي جاء لتدارك الوضع وإصلاح انحراف المجتمع الأندلسي في العصر المرابطي.

الخاتمة

إنّ البحث في موضوع الآفات الاجتماعية في الأندلس ما بين القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11-12م)-دراسة في ظاهرة الانحراف- ينطلق من اعتبارين أساسيين، هما منطلقات الفكر وأنماط السلوك من جهة، وبين علاقة الانحراف وتشكل الفكر الإصلاحي بوصفه وعيا فكريا استجاب لضرورات العصر ومظهرا من مظاهر الوعي المرتبطة بأوضاع المجتمع الأندلسي الداخلية الفكرية والاجتماعية من جهة أخرى.

إنّ الانطلاق من الاعتبار الأول ووصولا إلى الثاني بوصفهما طرفي الجدلية التاريخية المؤسسة لبحثنا هذا، تخللته محطات بحثية لم تكن بسيطة ولا متيسرة، فالموضوع مليء بالعقبات المعرفية والمنهجية، وهو مفتوح أيضا على العديد من الإشكاليات والمقاربات التاريخية، والفقهية، والاجتماعية، وقد اخترنا منذ البداية أن يكون منطلق عملنا من هذه المقاربات ضمن ترتيب منهجي عام يحاول أن يجمع كل تفاصيله وجزئياته في قالب معرفي من شأنه أن يكفل لنا بناءه واخراجه في الصورة التي هو عليها.

لا نستطيع القول أنّنا كنّا في هذه الدراسة أمام تيارين متعاكسين يتجه أحدهما إلى تجزيء هذه الظاهرة ويتجه الآخر إلى تجميعها، وإنّما على التحقيق، كان أحدهما يتعمق فيها تفصيلا والآخر يتعمق فيها ربطا. وهذا المنهج جعلنا نسير ببحثنا في اتجاهين متلازمين يقوم الأول على استقراء النّصيات واستخراج البنيات الخطابية، والمفاهيم، والتمثلات الخاصة بظاهرة الانحراف من المظان التاريخية على اختلاف مشاربها، في حين يقوم الثاني على تحليلها ومعالجتها تأويليا وفق ما يتطابق ومضمون النصوص المصدرية، ومن ثم ربط نتائج المعالجة بالسياقات الاجتماعية والثقافية التي أنتجت هذه الظاهرة.

تطلب البحث في موضوع الانحراف من زاوية تاريخية أن نعمد إلى قراءة المتون المصدرية ضمن سياقها التاريخي وربطها بالظرفيات التي مارست تأثيرها وهيمنتها على الإنتاج المعرفي النظري ضمن تفاعل جدلي، هذا التفاعل جعل من القراءة التاريخية مجالا خصبا للنظر والتحليل، لكونه سمح لنا بالانفتاح على تلك الظرفيات التاريخية

المتعددة السياسية منها، والاقتصادية، والاجتماعية، والمناخية وحتى الثقافية، وبكيفية لا تعمد إلى قراءة سطحية بسيطة، وإنّما تعمد إلى قراءة نقدية متعمقة تروم البحث في مضمرات النصوص ومبطنّاتها، وبطريقة تتسع معها إمكانية سبر أغوار هذا البحث والتعمق في دراسة إشكاليته.

كان لاستنادنا في دراسة موضوع الآفات الاجتماعية بالأندلس خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11-12م)، بجزءيته التاريخية-الانحراف-على المقاربة الفقهية تبريراته المعرفية، فعلى الرغم مما تفرضه من صعوبات معرفية ومنهجية لاتصالها بذهنية التحريم والتأثيم التي طغت على الفكر الديني بما يحول دون قراءتها قراءة نقدية فاحصة بسبب تلك القيود الدينية التي فرضت عليها، وكذا بسب الشجب والاقصاء الذي طال هذا الموضوع؛ غير أنّها مكنّتنا من دراسته لعدة اعتبارات نذكر منها:

إنّ مجال النظر الفقهي الذي يعنى بالإجابة عن مختلف الأسئلة التي تطفو على سطح المجتمع الأندلسي، كان له انعكاس كبير في حضور موضوع الانحراف ضمن النصوص الفقهية؛ فقد احتلت السلوكات المخالفة للمعيار الديني والأخلاقي حيزا كبيرا ضمنها، بل عدت جزءا لا يتجزأ من مجال اشتغال المنظومة الفقهية الأندلسية التي سعت إلى التقعيد للممارسة الأخلاقية في المجتمع إن على المستوى السياسي أو الاجتماعي، ولعل هذا ما تعكسه لنا تلك المواكبة الفقهية الأندلسية لموضوع الانحراف على اختلاف المجالات الفقهية التي كثر التدوين فيها من قبيل كتب الأحكام، والأقضية، والنوازل، والوثائق والسجلات، وكذا كتب الحسبة، وكتب البدع والحوادث.

سمحت لنا هذه المقاربة بطرح العديد من القضايا الاجتماعية الدينية اللامفكر فيها من قبيل قضايا الزندقة والابتداع والإلحاد، وكذا معاقرة الخمور والممارسات الجنسية، ثم إنّ هذا الولوج إلى القضايا التاريخية المسكوت عنها من شأنه أن يكشف النقاب ويميط اللثام عنها بصورة بعيدة كل البعد عن الصورة التحريمية التأثيمية التي ظلت تهيمن عليها وعلى الفكر التاريخي ردحا من الزمن، على أنّ هذا الكشف لن يتأتى إلاّ من خلال إعادة

طرح إشكالات جديدة وفق منهج ينهل من مختلف العلوم الإنسانية الأخرى المساعدة ويحافظ في الوقت ذاته على خاصيته التاريخية.

مكنّتنا دراسة هذا الموضوع من مقاربة اجتماعية، من أن نتوغل في التاريخ الجماعي؛ فهذه المقاربة فضلا عن كونها تساهم في دراسة المجتمع بكل تركيباتها الاثنية، وتسمح بالوقوف على تلك الوشائج والصلات الاجتماعية التي كانت تربط بين عناصره، وكذا معرفة عاداتهم وأعرافهم وتقاليدهم التي خلقت في الكثير من الأحيان تعارضا بين الديني والاجتماعي؛ بيد أنّها ساهمت أيضا في الكشف عن خباياه وفهم جوانب اجتماعية أخرى هامة ظلت وإلى زمن غير بعيد مغيبة في الدراسات التاريخية رغم أهميتها في طرح إشكاليات جديدة تصب في إطار التأريخ "للذهنيات والعقليات".

سمح لنا توظيف هذا الجانب في دراسة الذهنيات والعقليات للمجتمع الأندلسي من أن نقف على الأنماط السلوكية التي نتجت عن تفاعل الفرد الأندلسي مع محيطه الاجتماعي والبيئي، وبالتالي فقد عكست لنا الأنماط السلوكية السوية والمنحرفة، مما شكل مادة تاريخية لموضوع الانحراف لا تقرأ فقط في ضوء الجانب الاجتماعي العام، بل تقرأ ضمن هذه الجزئية الخاصة التي سيتم بواسطتها طرح بعض التساؤلات والإشكالات التاريخية الجزئية والهامة التي تصب كلها في خانة الأخلاق والطبائع التي يمتزج فيها ما هو اجتماعي سلوكي بما هو نفسي.

مكنّتنا هذه المقاربة للذهنيات والعقليات من أن نقف على ارتداد المجتمع الأندلسي نحو العالم الميثافيزقي؛ إذ ارتحلنا بفضلها من الواقع إلى المتخيل الرمزي الذي أطر آنذاك الحياة الجماعية وكان له الفضل في ظهور بعض الممارسات التي عدت سلوكات انحرافية من قبيل السحر والكهانة والتنجيم، ناهيك عن كشفها عن المقدس وكيف تجسد في طقوس ومعتقدات ورموز معينة، وهو جانب كانت له أهميته في دراسة الخطابات الرمزية الإصلاحية الخاصة بالمتصوفة المجسدة في خطاب المناقب والكرامات التي لا

يتأتى فهمها أو الوقوف على أبعادها الاجتماعية إلاّ بدراستها ضمن نطاق المقدس والمتخيل الرمزي الجماعي.

ضمن هذه المقاربات الثلاث-التاريخية والفقهية والاجتماعية-تمت دراستنا لموضوع الانحراف الذي تدرج من كونه فكرة، ثم سلوكا؛ فنتيجة إلى أن تشكل في صيغته النهائية كبحث خلص إلى عدة استنتاجات وخلاصات نوجزها في النقاط التالية:

أولا -جسد الانحراف آفة من الآفات الاجتماعية التي كان لها حضورها الخاص في مختلف الخطابات التاريخية، والفقهية، والاجتماعية الأندلسية، على أنّ البحث في الدلالة الاصطلاحية لمفهومه ضمن هذه الخطابات كشفت لنا أنّ مصطلح الانحراف على الرغم من كونه غير شائع ولم يستعمل من الناحية اللغوية والاصطلاحية إلاّ بمصطلحات قد تشاكله وتماثله في المعنى من قبيل الفساد، والبدعة، والزندقة، والمروق، بيد أن معانيه أثارت كثيرا من الجدل لكونه مصطلح قد توسع استعماله ضمن هذه الخطابات المختلفة، الأمر الذي أكسبه غموضا ولبسا كان نتيجة تعدد المرجعيات وتحولات السياق التي تكون فيها وتحدد بموجبها معناه ودلالته، كما أنّ تحديداته المفاهيمية كثيرا ما كانت تكتنفها تلوينات وملابسات بفعل تأثير العوامل السياسية، والاجتماعية، والأيدولوجية مما أكسبه معاني عامة وشاملة وغير ثابتة أيضا.

ثانيا-إنّ هذا الاختلاف في تحديد مفهوم الانحراف وفق الأهواء السياسية والمذهبية والأيديولوجية خلق نوعا من التباين والاختلاف في تحديد السلوكات الانحرافية تبعا لذلك؛ فمثلا شكل الاشتغال بعلم الكلام والفلسفة وسلوك التصوف الفلسفي وكذا تبني بعض الأفكار الخارجة عن نطاق التصور المعرفي الذي سعت السلطة السياسية المرابطية إلى فرضه في المجتمع الأندلسي، انحرافا عن التصور السني المالكي الذي طبع الحياة السياسية والاجتماعية، بل وكان له تأثيره الخاص في الأنساق الثقافية والمعرفية في المجتمع الأندلسي خاصة في العصر المرابطي، وهو ما يدفعنا للقول بأنّ مفهوم الانحراف يجري تكريسه من خلفيات سياسية أكثر كلما كانت هناك سلطة مركزية

تسعى إلى توطيد حكمها والحفاظ على مرتكزاتها المذهبية والأيديولوجية المكونة لمنطلقها السياسي.

ثالثا–توصلنا من خلال بحثنا هذا أنّ ظاهرة الانحراف في المجتمع الأندلسي خلال عصري الطوائف والمرابطين جاءت في سياق تاريخي تحكمت فيه ظرفيات سياسية، واجتماعية، واقتصادية، وحتى مناخية؛ كان لها أبلغ الأثر في تشكل سلوكات انحرافية طفت على سطح المجتمع، فالفساد السياسي، وضعف الوازع الديني نتيجة فساد المنظومة الفقهية منهجا وسلوكا، وكذا التمازج الاثني والمحاكاة بين العناصر الاجتماعية، ناهيك عن وجود تراتب اجتماعي زاد تأثيره بدخول المجتمع الأندلسي مرحلة الترف والحضارة، علاوة على هشاشة اقتصاد المغازي الذي كانت بنيته تعتمد غنائم الحرب كمورد اقتصادي، وكذا إكراهات المناخ، كل هذه الظرفيات ساهمت بطريقة أو بأخرى في تشكل ظاهرة الانحراف في المجتمع الأندلسي آنذاك، لاسيما أنّها ظرفيات تزامنت والتفكك السياسي في عصر الطوائف ودخول الدولة المرابطية مرحلة الاضمحلال والتلاشي وفق النظرية الخلدونية.

رابعا–يتبين من خلال دراستنا لهذا الموضوع أنّ الأنماط السلوكية التي تم تصنيفها ضمن خانة الانحراف في المجتمع الأندلسي من قبيل الزندقة والابتداع، المحدثات الاجتماعية، والممارسات الغيبية، وكذا معاقرة الخمور، والممارسات الجنسية، وحتى القضايا الجنائية بشقيها القتل والاعتداء، وأيضا قضايا الغش في البيوع والاحتكار هي أنماط سلوكية تم تحديدها من منطلقات فكرية خاصة وضمن سياق تاريخي محدد، وهذا الأمر يجعلها غير ثابتة فقد تختلف من مجتمع لآخر، بل قد تختلف حتى في المجتمع الواحد ضمن فتراته التاريخية السابقة والمتلاحقة تبعا لاختلاف السلطة السياسية، والتحولات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تؤثر في تحديدها.

خامسا–اتضح لنا من خلال تتبعنا لظاهرة الانحراف أنّ ما أفرزته من انعكاسات قد تباينت تأثيراتها بين الآنية والمدى البعيد؛ فحدوث بعض التغيرات في المنظومة الدينية

والاجتماعية، وكذا انتشار تيار التصوف وتأثيرها على الإنتاج الثقافي، كشفت بأنّها تأثيرات آنية واكبت هذه الظاهرة وتفاعلت معها في ذات الوقت؛ غير أنّ التأثيرات السياسية التي أفرزتها ظاهرة الانحراف المجسدة في تراجع السيطرة الإسلامية على بلاد الأندلس أثبت أنّها انعكاسات سيكون لها تأثيرها الخاص على المدى البعيد؛ فقد ظلت تتخمر وتتفاعل ضمن ظرفية تاريخية معينة بدءا من عصر الطوائف والمرابطين إلى نهاية الوجود الإسلامي بالأندلس، وهو ما غفلت عن ذكره المصادر التاريخية المعاصرة للظاهرة والمتأخرة عنها، بحيث طغت عليها نظرة دينية لاهوتية في تفسيرها لظاهرة الانحراف وتأثيرها في هذا التراجع بدلا من أن تكون لها نظرة مستقبلية بنزعة نقدية تستقرئ الأسباب، وتبحث في العلل وتستشرف الحلول.

سادسا-فرضت علينا دراستنا لظاهرة الانحراف في المجتمع الأندلسي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11-12م) أن نشير إلى تلك المواقف والجهود الإصلاحية ضمن جدلية الانحراف والإصلاح، لا بوصف الإصلاح ضرورة اجتماعية ودينية فرضها مطلب شرعي تجسد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فحسب، بل لكونه الطرف الثاني المكون للجدلية التاريخية التي قامت عليها دراستنا للموضوع؛ فلا يفهم الانحراف إلاّ بوجود الإصلاح، ولا يتأتى فهم الثاني إلاّ بوجود الأول؛ فاستحضار واجب الإصلاح في المجتمع الأندلسي هو استحضار لجانب فكري هام من التراث الفكري الإسلامي الأندلسي وما يتضمنه من قضايا فرعية خاصة.

سابعا-إنّ البحث في الفكر الإصلاحي الأندلسي من هذا المنطلق الجدلي كان كفيل بأن يرفع بنفسه ذلك اللبس والغبن الذي طال قضايا الإصلاح وجردها من طابعها الديني والاجتماعي الذي ظل مهيمنا عليها، لتندرج ضمن إشكالات تاريخية أكثر عمقا، وهي الإشكالات التي ظلت تحتكم إلى مفهوم المشروعية السياسية والدينية قطبي المرجعية الحاكمية في التاريخ الوسيط، بحيث كان لها أبلغ الأثر في فهم العديد من قضايا الإصلاح التي تجاذبتها ثنائية الديني والسياسي، وفكرة المشروعية التي تحكمت في تاريخ

العديد من الحركات الإصلاحية المؤسسة للدول في العصر الوسيط على غرار حركتي المرابطين والموحدين.

ثامنا–كشف لنا تتبع الفكر الإصلاحي في المجتمع الأندلسي عن وجود رؤى إصلاحية متعددة، توحد هدفها وتباينت آلياتها العملية التي تم استثمارها لهذا الغرض؛ فبينما راهنت السلطة المرابطية في العمل الإصلاحي على مشروع ديني وسياسي اتخذ من المذهب المالكي السني إطارا مرجعيا لها وبنزعة جهادية كذلك، عمد الفقهاء إلى الإصلاح انطلاقا من عملية التثقيف الديني والتوجيه التربوي، وبالاعتماد على الخطاب الوعظي والإرشادي، في حين زاوجت الرؤية الصوفية الإصلاحية بين الخطاب السلمي والعنف الثوري، واتبعت المواقف الإصلاحية الأخرى التي تبنّاها كل من الشعراء والفلاسفة النقد الاجتماعي والخطاب الرمزي، وهي آليات تم انتهاجها وفقا للمنطلقات الفكرية والمحددات الاجتماعية التي أتاحت للقوى الإصلاحية المذكورة خوض غمار العمل الإصلاحي بما سيخلق ذلك تفاوتا في درجة الأهمية؛ بحيث ستطغى أفكار ورؤى إصلاحية بينما سيتم تجاهل أفكار ورؤى أخرى.

تاسعا–خلق هذا التباين في الرؤى الإصلاحية تباينا في فهم المطلب الديني المحرك للعمل الإصلاحي المجسد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذا التباين جاء تبعا لاختلاف القراءة الدينية للنصوص الشرعية وتوظيفها ضمن إطارها السياسي والاجتماعي، مما انعكس على توظيف مبدأ الإصلاح وتوجيهه بما يتماشى والرغبات والميولات الذاتية التي تحكمت في تحديد معناه وخلفياته التي لم تخرج في الغالب الأعم عن إطار كسب الشرعية كما هو الحال بالنسبة للسلطة السياسية والدينية(فقهاء ومتصوفة)، أو محاولة كسب سلطة خطابية تجعل من الخطاب الشعري والفلسفي يظفر بمنزلة ضمن تراتبية سياسية واجتماعية وثقافية كانت تحط من قيمة المفكر الحر شاعرا كان أم فيلسوفا وتضعه في المراتب الأخيرة من هذا التراتب.

عاشرا–إنّ قراءتنا لموضوع الانحراف في المجتمع الأندلسي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11–12م) بدا لنا من خلالها، أنّ هذا الموضوع مثخن بالعديد من الإشكاليات التاريخية التي طوقته؛ ولا تزال كذلك رغم محاولتنا لفك بعضها بغية الوصول إلى حقائق واقعية ولا نقول موضوعية، ذلك أنّ الموضوعية في قضايا تاريخية كهذه تظل بعيدة كل البعد عن مرمى الباحث التاريخي الذي يقتصر اشتغاله على تشخيص الظاهرة الاجتماعية لا تقويمها؛ فهو مهما تسلح بالمناهج التاريخية الحديثة وانفتح على العديد من المقاربات والعلوم المساعدة ستظل نظرته للموضوع قاصرة ولا تعدو أن تكون محاولة بحثية قد تكون صائبة في جوانب وخاطئة في جوانب أخرى، خاصة وأنّ انفتاحه هذا قد يسقطه في مزالق منهجية ومعرفية عند مقاربته لموضوع من هذا القبيل.

وأخيرا نشير إلى أنّ الاستنتاجات والخلاصات التي توصلنا إليها بعد دراستنا لموضوع الآفات الاجتماعية في الأندلس خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين(ق11–12م)–دراسة في ظاهرة الانحراف– لا تمثل في الحقيقة ختاما له بقدر ماهي بداية تنطلق منها دراسات تاريخية أخرى؛ ونحن إن كنّا قد طوينا هذا البحث بما شمله من فرضيات وما أثاره من تساؤلات وإشكالات، وبما احتواه من مصادر ومراجع وقراءات متعددة؛ فعلى أمل منّا بأن يكون هناك تواصل في الموضوع ضمن إطار بحثي آخر ينطلق من تحويل هذه الاجابات إلى أسئلة موازية تفتح للوعي التاريخي آفاقا واعدة بإمكاناتها الثرية.

الملاحــق

1-ملحق خاص بأساليب الغش المستخدمة من قبل الصناع والباعة مستخرجة من كتب الحسبة الأندلسية

2-ملحق خاص بأساليب الغش المعتمدة في المكاييل والموازين مستخرجة من كتب الحسبة الأندلسية

الملحق رقم1: خاص بأساليب الغش المستخدمة من قبل الصناع والباعة مستخرجة من كتب الحسبة الأندلسية

الصناع والباعة	أساليب الغش المعتمدة	المواصفات التي ينبغي احترامها	المصدر
صانعوا مواد البناء والفخار	-صناعة الآجر والقراميد بقوالب بالية وناقصة، وإضافة الرمل فيها وتسييلها - نشر الخشب من غير الحد الذي حدد به -خلط الجبس بالتراب عند الطبخ -يعمد الفخارون إلى تسييل التراب وتطييبه وإضافة الرمل فيه	-ينبغي أن تكون القوالب وافرة، ويكون طولها وعرضها معلوم لدى المحتسب، يجب التقليل من الرمل واتخاذها من التراب، وأن تكون بمقدار حسن ولها موضع معدل -يجب أن يحد النشارون الخشب وفق الحد الذي حدد به -غربلة الجبس بالغربال الوسط قبل طبخه -لا ينبغي إضافة الرمل ويجب أن يبالغ هؤلاء في تيبيسه	-رسالة ابن عبدون، ص، ص 35-38 -رسالة ابن عبد الرؤوف، ص114
بائعوا الحطب والفحم	-إظهار الحطب الغليظ وإخفاء الضرم منه -تبليل الفحم ليثقل وزنه	- ينبغي أن يباع في الأرض ليظهر ما داخل الحزم -يجب حفظه من البلل	رسالة ابن عبدون، ص38
بائعوا المواد الغذائية والفواكه وألوان المطبوخات	-زيادة اللبن في الماء - خلط التين الجيد بالرديء، وبيعها حزما مربوطة بعد خلط جيدها برديئها -خلط الحوت البائت بالطري	-لا ينبغي زيادة الماء في اللبن، وفي حالة الغش يتصدق به -التفريق بين جيدها ورديئها وبين كبيرها وصغيرها في البيع -لا ينبغي خلط الحوت البائت بآخر طري	رسالة ابن عبدون، ص، ص42-45

	-خلط الدقيق الطيب بآخر غير طيب في صناعة الخبز -خلط الزيت الجيد بالرديء، وكذلك السمن والعسل -خلط الجبن اللين بالشديد والجيد بالرديء -مزج الخل بالماء -جعل الدقيق في الجبن في صناعة الإسفنج، وخلط العسل بالماء في صناعة الهريس -خلط اللحم المهزول بالسمين، وبيع بطون الضأن مع اللحم بسعر واحد	-لا يباع الخبز إلاّ بميزان ويتفقد طبخه ويتفقد فتاته كذلك -لا ينبغي الخلط بين جيد الزيت ورديئه -التفريق بين أصناف الجبن في البيع -يؤمر الخلاّل ألاّ يضيف الماء في الخل -لا يجعل الدقيق في الجبن، ولا يكون الزبد إلاّ خالصا، ويتفقد عسل الهريسة وسمنها، ولا تكون شديدة جدا - ينبغي التفريق بين اللحم المهزول والسمين في البيع، لا تباع بطون الضأن مع اللحم بسعر واحد	رسالة ابن عبد الرؤوف، ص، ص87-103 السقطي، ص، ص33-38
الحاكة والفراءون وصانعي النسيج والغزل والجلاّدون	-رش الكتان بالماء، وجعله في المناطق الندية ليكتسب رطوبة ويثقل عند الوزن، أو رشها بالماء والنشاء لتشتد وتتحسن -بيع القطن والغزل مكببا -ترتيب وجوه الفراء لتتحسن وستر بعض	-يؤمر بائعي الغزل بتيبيس الغزل في الشمس - لايباع القطن والغزل مكببا -ينهى الفراءون عن فعل ذلك وإذا ما تكرر الأمر يؤدب الفاعل -يؤمر الحاكة بأن يتبعوا نسج المحوّل ولا يتركوه كاملا، ويؤمر هؤلاء أيضا بعقد ما انقطع من	رسالة ابن عبد الرؤوف، ص، ص87-

والحصّارون	عيوبها، وقرض الصوف التي هي من الكباش لايهام الناس أنّها من الخرفان -تنديد الفراء وتمديده للزيادة في وزنه وطوله -طبخ الحلفة وايهام النّاس أنّها مدبوغة، وعملها بالحلفة القصيرة -صنع النعال من الجلد الرقيق، والحد على موضع القطع بقف السكين ليواروا بذلك رقة الجلد ليظهر غليظا في رأي العين	الخيوط ولا يفتلونها، كما ينبغي أن يتفقد المحتسب موازينهم وأرطالهم -ينهى الفراءون عن ترتيب الفراء وندّها للزيادة في طولها -لا ينبغي أن تطبخ الحلفة، ويؤمر هؤلاء بتحسين ما يخيطونّه من حصير ويكون ذلك بأخذ لويتين من يمين وأخريتين من شمال، أو أخذ ثلاث من هنا وثلاث من هناك -لا ينبغي أن تصنع النعال من الجلد الرقيق، وأن يقرب الصناع أيديهم في خرزها، وأن يكون خيطهم من القنّب	114 رسالة ابن عبد الرؤوف، ص، ص102-103
بائعوا الحنطة والدقيق	-خلط الدقيق الطيب بالرديء، والمحجر مما لا حجر فيه	-لا ينبغي الخلط بينهما، وفي حالة تكرر ذلك، يكون التاديب والإخراج من السوق	رسالة ابن عبد الرؤوف، ص90
العطّارون والصيادلة	-إضافة ورق الحلّب لتخضير الحنّاء واعطائها رونقا وجمالا -خلط العقار الطيّب بالدون والهندية بالبلدية كالبان والعود الطيّب، ويخلطون البذور الردسئة	-لا ينبغي إضافتها للحنّاء -يجب أن يغربل العطر قبل بيعه ولا يخلط الرديء مع الجيّد، وفي حالة الغش يتصدق بها، أمّا إذا تكرر الأمر فيؤدب فاعلها -ينبغي أن يكون العطر والبذور طيّبة، وعللى المحتسب أن يختبرها	رسالة ابن عبدون، ص50 رسالة ابن عبد الرؤوف ص،

	بالطيّبة -يغشون الزنجبيل بآخر شبيه له موجود في جبال الأندلس -يضعون في الزعفران شعر العصفر -المسك يغشونه بدم الحمام والنسر -الخلط في الأشربة والمركبّات، كأن يعمل هؤلاء من القرع الرطب مربى ويبعيونه على أنّه مربى الزنجبيل	وفق إجراءات معينة يتبعها تمكنّه من الكشف عن حيلهم وطرق غشهم، ويستعمل لغرض ذلك أمناء وثقات ممن لديهم خبرة باعقار وبامكانهم تمييزه ومعرفة صحيحه من المغشوش - يجب أن تتفقد الأشربة والمركبات، ولا يقبلها المحتسب إلاّ بعد فحصها والتأكد من صحتها وخلو مكوناتها من التدليس والغش	ص86-87 السقطي، ص، ص41-47
تجار الجواري والرقيق	-بيع الجارية بدون استبراء -إخفاء عيوب الجواري والعبيد؛ فيبيعون صنفا على أنّه صنف آخر مستخدمين في ذلك حيل يطول شرحها كأن يغيروا في لون الجارية ذات البشرة السوداء لتصبح بشرتها بيضاء أو ذهبية -يخفون الوشم والنمش، ويطيّبون رائحتهم، ويخضبون مواضع البرص	-ينبغي تقديم أمينة من الثقات تكشف حيلهم وخدعم، وتعرف صحيحها من معتلّها؛ فلا تباع الجارية ولا تشترى إلاّ بعد أخذها للأمينة -لا يباع عبد إلاّ ممن يكون مشهور بإسمه، ويتحرى في امر هؤلاء العبيد لئلا يكون من المسروقين، ويتفقد أحوالهم وصفاتهم	السقطي، ص، ص47-56

الصيارفة	-خلط الجيّد من الذهب أو الفضة بردئيها	– لاينبغي الخلط بينهما، ويجب أن يكون في الصرف رجل مستقيم خبير بأحوال أهل الصناعة	رسالة ابن عبدون، ص46

الملحق رقم2: خاص بأساليب الغش المعتمدة في المكاييل والموازين مستخرجة من كتب الحسبة الأندلسية

المكاييل والموازين	أساليب الغش المعتمدة	المواصفات التي ينبغي اعتمادها	المصدر
المكاييل	-يجعلون أجنابها قصيرة -يجعلون مكاييل بعض الأطعمة من الحجارة	-يجب أن تكون أجنابها مرتفعة أزيد من شبر، ويجب أن تكون واسعة من الأسفل، وضيقة من الأعلى -لها طابع خاص ويكون لدى المحتسب نموذجا منه -لا يباع كيل الزيت بكيل اللبن، ويكون الثمن من ثمن ونصف، على أن يكون كيله من الفخار الرقيق ولا يؤخذ من النّحاس -يكون كيل الحنطة والدقيق القدح الذي يحفظ الربع	رسالة ابن عبدون، ص39
الموازين	-يضعون ثقب الميزان في اللسان أو في القصبة ولا يكون في الوسط، كما يجعلون مسماره رقيقا -يضع الباعة إبهام يدهم اليسرى على حاشية كفة الميزان حين الوزن يوهمون أنّهم يمسكونها، وهم يضعون شيء تحتها من الآلات للتدليس	- **الأرباع والصنوج:** - تكون الصنوج من الزجاج أو الحديد ولا يكون فيها زوائد من الرصاص -تكون الصنوج معدلة، وتكون طوابعها في أعناقها بحيث تكون أعناقها تلك ضيقة -يجب أن تكون أعمدة الأرباع طويلة	السقطي، ص، ص15-20 رسالة ابن عبدون، صص 39-40

	-استحداث القفاف كحيلة للسرقة والتدليس -جعل كفات الموازين من النحـــاس ليـــتم الزيـــادة والنقصان فيها -يســقطون الــدراهم فــي موضع القبض ثم يرفعون الــرديء مكــان الطيّــب الــذي يسـقطونه ويردّونــه على المبتاع	-يجب أن تكون أعمدة الموازين طوالا والكفات خفاف -أخياط الموازين ينبغي أن تطال علائقها -**ميـزان النقـد:** يجب أن يكـون عموده طويلا -**موازين الباعة:** التي توزن بها الفاكهة يجب أن تكـون مقدمـة ومرفوعة الأجناب، شكلها نصف كرة -**موازين العطّارين:** لا ينبغي أن يستعمل هؤلاء القفاف بل تكون من زجاج محكمة العم ومعدلة بطابع الأمين -**أرطال اللحم والحوت:** ينبغي أن تكون من حديد ولها طابع ظاهر عليها	رسالة ابن عبد الــرؤوف، ص، ص106-111

قائمة المصادر والمراجع

-القرآن الكريم

أ- كتب الحديث الشريف:

❖ الإمام مالك أبو عبد الله مالك ابن أنس الأصبحي(ت179هـ/795م)

1-**الموطأ**، تص، تع، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1985.

❖ البخاري أبو عبد الله محمد بن اسماعيل(ت256هـ/870م)

2-**صحيح البخاري**، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2002.

❖ الترميذي أبو عيسى محمد بن عيسى(ت279هـ/892م)

3-**سنن الترميذي أو الجامع الكبير"الولاء والهبة-الأمثال"**، تح، بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1996.

❖ أبي داود سليمان بن الأشعت الأزدي السجستاني(ت275هـ/888م)

4-**سنن أبي داود**، تح، شعيب الأرنؤوط، ومحمد كامل قروبللي، دار الرسالة العالمية، دمشق، 2009.

❖ ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري الإشبيلي(ت543هـ/1148م)

5-**كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**، در، تح، عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1992.

6-**عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترميذي، أبواب الزهد**، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

المصـــــادر

ب-المخطوطة:

❖ ابن الحاج أبو محمد بن خلف التجيبي (ت529هـ/1126م)،

7-**نوازل**، مخطوط الخزانة العامة، الرباط، ميكرو فيلم رقم د55.

❖ فقهاء غرناطة،

8-**أجوبة نفيسة في الفقه**، مخطوط الخزانة العامة بالرباط، ميكروفيلم، رقم 1147d.

ج-المطبوعة:

❖ ابن الأبّار أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر (ت658هـ/1259م)

9-**اعتاب الكتاب**، تح، تع، صالح الأشتر، المطبعة الهاشمية، د.ب، 1961.

10-**المقتضب من كتاب تحفة القادم**، تح، إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، القاهرة، بيروت، ط3، 1983.

11-**الحلة السيراء**، تح، حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1985.

12-**التكملة لكتاب الصلة**، تح عبد السلام الهراس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1995.

13-**المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبو علي الصدفي**، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ط1، 2000.

❖ ابن الأحمر أبو الوليد إسماعيل(ت807هـ/1405م)

14-**بيوتات فاس الكبرى**، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1972.

❖ ابن الأثير عز الدين أبو الحسن علي(ت630هـ/1232م)

15-الكامل في التاريخ، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1966،

❖ الإدريسي أبو عبد الله محمد(ت حوالي 560هـ/1164م)

16-**المغرب وأرض السودان ومصر، والأندلس، مأخوذ من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، طبع بمدينة ليدن، د.ذ.ب، 1863.

❖ الأذفوني كمال الدين أبو الفضل بن جعفر (ت748هـ/1374م)

17-**الطالع السعيد الجامع لأسماء نجباء الصعيد**، تح، سعد محمد حسن، مرا، طه الحاجري، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1996.

❖ ابن الأزرق أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد الأصبحي(ت829هـ/1491م)

18-**بدائع السلك في طبائع الملك**، تح، تع، علي سامي النشار، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2008.

❖ إخوان الصفا وخلان الوفا(فلاسفة من أهل ق3هـ/ 10م)

19-**رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا**، جمعها، أ حمد بن عبد الله، **الرسالة التاسعة في بيان الأخلاق وأسباب اختلافها وأنواعها ونكت من أدب الأنبياء وزيد من أخلاق الحكماء**، مطبعة الأخيار، د.ب.ن، 1887.

❖ أبو إسحاق إبراهيم بن مسعود بن سعد الإلبيري(ت460هـ/1067م)

20-**ديوان أبي إسحاق الإلبيري**، تح، شر، محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1991.

❖ الأصفهاني العماد محمد بن صفي الدين(ت897 هـ/1201م)

21-**خريدة العصر وجريدة القصر**، **قسم شعراء المغرب والأندلس**، تح، أذرتاش أذرنوس، تنقيح، محمد العروسي المطوي وآخرون، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، 1986.

❖ الإيلاني صالح بن عبد الحليم المصمودي(من أهل القرن السابع الهجري/ق13م)

22-**مفاخر البربر**، درا، تح، عبد القادر بوباية، مؤسسة البلاغ للنشر والدراسات والأبحاث، الجزائر، 2013.

❖ ابن باجة أبو بكر محمد بن يحي بن الصائغ (ت533هـ/1138م)

23-**تدبير المتوحد**، **ضمن رسائل ابن باجة الإلهية**، تح، تق، ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968.

❖ الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف (ت474هـ/1081م)

24-"**وصية أبو الوليد الباجي لولديه**"، ضمن كتاب **أدب الوصية من الآباء للآبناء، مختارات من وصايا أندلسية مغربية موجهة للناشئة. ويليه مكاتبات علماء بني عذرة لعبد الرحمن بن يخلفت القرطبي يوصونه بأبنائهم في طلب العلم**، جمع، وتح، محمد بن عزوز، مركز التراث الثقافي المغربي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 2003.

25-**كتاب المنتقى، شرح موطأ إمام دار الهجرة**، مطبعة السعادة، مصر، 1913.

26-"**مقدمة لوصية القاضي أبي الوليد لولديه**"، تق، جودة عبدالرحمان هلال، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، العدد الثالث، مج2، نشر المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، 1955.

27-**النصيحية الوليدية، وصية أبي الوليد الباجي لولديه**، تح، إبراهيم باجس عبد الحميد، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2000.

28-**فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام**، تح. تع، محمد أبو الأجفان، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، المملكة العربية السعوية، ط2، 2006.

29-**تحقيق المذهب يتلوها أجوبة العلماء بين مؤيد ومعارض حول دعوى كتابة الرسول صلى الله عليه وسلم لاسمه يوم صلح الحديبية**، تح، أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، عالم الكتب، الرياض، ط1، 1983.

❖ الباديسي عبد الحق بن إسماعيل(ت بعد722هـ/1322م)

30-**المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف**، تح، سعيد أعراب، المطبعة الملكية، الرباط، 1993.

❖ الباهلي أبو الحسن عبد السلام الإشبيلي(ت455هـ/1063م)

31-**الذخائر والأعلاق في آداب النفوس ومكارم الأخلاق**، تح، احسان ذو نون السامري، دار صادر، بيروت، ط1، 2011.

❖ أبو بحر ابن صفوان(ت598هـ/1202م)

32-**زاد المسافر وغرة محيا الأدب السافر**، إع، تع، عبد القادر محداد، دار الرائد العربي، بيروت، 1980.

❖ ابن برجان محمد بن أبي الحكم(ت536هـ/1141م)

33-**تنبيه الأفهام إلى تدبر الكتاب الحكيم وتعرف الآيات والنبأ العظيم**، حققه، أحمد فريد المزيدي، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، 2013.

❖ ابن بسام أبو الحسن علي الشنتريني (ت542هـ/1182م)

34-**الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تح، إحسان عباس، دارالثقافة، بيروت، 1997.

❖ ابن بشتغير أحمد بن سعيد اللخمي(ت516هـ/1122م)

35-**نوازل**، درا، تح، قطب الرسيوني، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2008.

❖ ابن بشكوال أبو القاسم خلف بن عبد الملك(ت578هـ/1182م)

36-**كتاب الصلة**، تح، إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، القاهرة، بيروت، ط1، 1989.

37-**المستغثين بالله تعالى عند المهمات والحاجات والمتضرعين لله سبحانه بالرّغبات والدعوات وما يسر الله الكريم لهم من الإجابات والكرامات**، تع، غنيم بن عباس بن غنيم، دار المشكاة للبحث والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1999.

❖ ابن بصال أبو عبد الله محمد إبراهيم الطليطلي(كان حيا في النصف الثاني من القرن السادس الهجري/ق12م)

38-**كتاب الفلاحة**، تر، خوسي ماريا مياس بييكروسا، محمد عزيمان، معهد مولاي حسن تطوان، 1955.

❖ البكري أبو عبيد الله بن عبد العزيز(487هـ/1094م)

39-**المسالك والممالك**، تح، جمال طلبة، دار الكتب العلمية، بيروت،2003، ج2.

❖ ابن بلقين الأمير عبد الله بن باديس بن حبوس بن زيري (ت483هـ/1090م)

40-**كتاب التبيان عن الحادثة الكائنة بدولة بني زيري في غرناطة**، تح، علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2006.

❖ البيدق أبو بكر بن علي الصنهاجي(عاش في القرن السادس الهجري/ق12م)

41-**أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين**، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1971.

❖ التميمي أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم(ت603 أو 604هـ/ 1206أو1207م)

42-**المستفاد من مناقب العبّاد بمدينة فاس وما يليها من البلاد**، تح، محمد الشريف، **القسم الأول، الدراسة**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة الأطاريح الجامعية(4)، جامعة عبد المالك السعدي، تطوان، 2002.

❖ التنبكتي أحمد بابا أبو العباس(ت1036هـ/1626م)

43-**نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، تق، عبد الحميد عبد الله الهرامة، مشورات الدعوة الإسلامية، طرابلس، ط1، 1989.

❖ ابن تومرت أبو عبد الله محمد بن عبد الله(ت524هـ/1130م)

44-**أعز ما يطلب**، تق، تع، عبد الغني أبو العزم، مؤسسة الغني للنشر، المغرب، 1997.

❖ التادلي ابن الزيات(ت627هـ/1229م)

45-**التشوف إلى رجال التصوف**، تح، أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط2، 1997.

❖ التيفاشي شهاب الدين أحمد (ت651هـ/1253م)

46-**نزهة الألباب فيما لا يوجد في الكتاب**، تحقيق جمال طعمة، رياض الدين للكتب والنشر، لندن، 1992.

❖ ابن تيمية أبو العباس تقي الدين(ت728هـ/1328م)

47-**السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1983.

❖ الثعالبي أبي منصور عبد الملك(ت429هـ/1037م)

48-**يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، شر، تح، مفيد محمد قميجة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983.

❖ الثقفي عبد الله بن حسين بن عاصم (ت262هـ/876م)

49-**الأنواء والأزمنة ومعرفة أعيان الكواكب في النجوم**، تح، نوري حمودي القيسي، نايف الديلمي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1996.

❖ الجاحظ أبو عمرو (ت255هـ/868م)

50-**كتاب الحيوان**، تح، فوزي عطوي، دار صعب، د.ب، 1968.

❖ الجرسيفي عمر بن عثمان بن العباس(ت منتصف القرن السادس الهجري/ق12م)

51-**رسالة في الحسبة، ضمن ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب**، نشر، ليفي بروفنسال، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، 1955.

❖ ابن جزي الكلبي أبو القاسم محمد بن أحمد(ت741هـ/1340م)

52-**القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية والتنبيه على مذهب الشافعية والحنفية والحنبلية**، تح، محمد بن سيدي محمد مولاي، وزراة الأوقاف، الكويت، دت.

❖ الجزيري أبو علي بن يحي (ت585هـ/1189م)

53-**المقصد المحمود في تلخيص العقود**، درا، تح، أسونثيونفريرس، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، الوكالة الاسبانية للتعاون الدولي، مدريد، 1998.

54-**المقصد المحمود في تلخيص العقود**، تح، درا، فايز بن مرزوق بن بركي السلمي، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في الفقه، كلية الشريعة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم الدراسات العليا الشرعية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، د.ت.

❖ الجوهري اسماعيل بن حماد(ت393هـ/1002م)

55-**الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تح، أحمد عبد الغفور العطّار، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1979.

❖ ابن حبيب عبد الملك(ت238هـ/852م)

56-**كتاب أدب النساء الموسوم كتاب الغاية والنهاية**، تح، تق، عبد المجيد تركي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992.

❖ ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد(ت456هـ/1064م)

57-**طوق الحمامة في الألفة والآلاف، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي**، تح، احسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1987.

58-**رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل**، ضمن **رسائل ابن حزم الأندلسي**، تح، احسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1987.

59-**رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي**، تح، احسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1987.

60-**التلخيص لوجوه التخليص**، ضمن **رسائل ابن حزم الأندلسي**، تح، احسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1987، ج3.

61-**الإحكام في أصول الأحكام**، تح، أحمد محمد شاكر، منشورات الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت.

62-**الفصل في الملل والنحل**، تح، محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط2، 1996.

❖ ابن حمديس أبو محمد عبد الجبار الصقلي(ت527هـ/1133م)

63-**ديوان ابن حمديس**، صححه وقدم له، احسان عباس، دار صادر، بيروت، 1960.

❖ الحضرمي محمد بن الحسن المرادي (ت489هـ/1095م)

64-**كتاب السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة**، تح، محمد حسن محمد حسن اسماعيل، أحمد فريد المزيدي، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.

❖ الحميدي أبو عبد الله محمد بن أبي نصر(ت488هـ/1095م)

65-**جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، 1966.

❖ الحميري محمد بن عبد المنعم (ت حوالي727هـ/1326م)

66-**الروض المعطار في خبر الأقطار**، تح، إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، 1984.

❖ ابن حوقل أبو القاسم محمد بن علي النصيبي(ت367هـ/977م)

67-**كتاب صورة الأرض**، شركة نوابع الفكر، القاهرة، 2009.

❖ ابن حيّان بن خلف بن حسين بن حيّان (ت469هـ/1076م)

68-**المقتبس من أنباء أهل الأندلس**، **نشر** محمود علي مكي، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1994.

❖ ابن خاقان أبو نصر الفتح بن محمد بن عبد الله(ت528هـ/1238)

69-**قلائد العقيان ومحاسن الأعيان**، تح، تع، حسين يوسف خربوش، مكتبة المنار، للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 1989.

70-**مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس**، درا، تح، محمد علي شوابكة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1983.

❖ الخشني أبو عبد الله محمد بن الحارث بن أسد(ت361هـ/971م)

71-**قضاة قرطبة وعلماء افريقية**، نش، السيد عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1953.

❖ ابن أبي الخصال أبو عبد الله الغافقي(ت540هـ/1145م)

72-**رسائل ابن أبي الخصال**، تح، محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1988

❖ ابن الخطيب لسان الدين أبو عبد الله السلماني (ت776هـ/1374م)

73-**أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الاسلام، تاريخ اسبانيا الإسلامية**، تح، تع، ليفي بروفنسال، دار المكشوف، بيروت، 1956.

74-**معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار، رحلات في المغرب والأندلس**، تح، تق، أحمد مختار العبادي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2003.

75-**الإحاطة في أخبار غرناطة**، تح، محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1973.

76-**خطرة الطيف في رحلة الصيف، رحلات في المغرب والأندلس**، تح، تق، أحمد مختار العبادي، دار السويدي للنشر والتوزيع، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2003.

77-**أوصاف النّاس في التواريخ والصلات وتليها الزواجر والعظات**، تح، درا، محمد كمال شبانة، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين المملكة المغربية ودولة الإمارات العربية المتحدة، المغرب، دت.

78-**جيش التوشيح**، تح، هلال ناجي، أعده، محمد ماضور، مطبعة المنار، تونس، د.ت.

❖ ابن خفاجة إبراهيم بن أبي الفتح(ت533هـ/1138م)

79-**ديوان ابن خفاجة**، تح، سيد غازي، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1979.

❖ ابن خلدون عبد الرحمن(ت808هـ/1405م)

80-**مقدمة**، تح، محمد الشامي، شركة دار الكتاب الحديث، الجزائر، 2015.

❖ ابن خلصون محمد بن يوسف.

81-**كتاب الأغذية**، تح، تر، سوزان جيغاندي، ذ.م.ن، دمشق، 1966.

❖ ابن خلكان أبو العباس محي الدين أحمد بن محمد(ت681هــ/1282م)

82-**وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تح، احسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت.

❖ ابن الخير محمد بن عمر أبو بكر الإشبيلي (ت575هـ/1179م)

83-**عمدة الطبيب في معرفة النبات**، تق، تح، محمد العربي الخطابي، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، الهلال العربية للنشر والتوزيع، المغرب، 1990.

84-**فهرست ابن خير الإشبيلي**، وضع حواشيه، محمد فؤاد منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.

❖ ابن دحية أبو الخطاب عمر بن حسن(ت633هــ/1235م)

85-**المطرب من أشعار أهل المغرب**، تح، ابراهيم الأبياري، حامد عبد المجيد، أحمد أحمد بدوي، راجعه، طه حسين، دار العلم للجميع للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دت.

❖ ابن الدلائي أحمد بن عمر بن أنس العذري(ت478هـ/1085م)

86-**نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الأثار والبستان في غرائب البلدان والمسالك إلى جميع الممالك**، تح، عبد العزيز الأهواني، منشورات معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، د.ت.

❖ الذهبي شمس الدين محمد بن أحمد، (ت748هـ/1374م)

87-**سير أعلام النبلاء**، تح، تخ، شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط11، 1996،

❖ ابن رشد الجد أبو الوليد محمد بن أحمد(ت520هـ/11126م)،

88-**مسائل أبي الوليد ابن رشد**، تحقيق، محمد الحبيب التجكاني، دار الجيل، دار الأفاق الجديدة، بيروت، المغرب، ط2، 1993.

❖ ابن رشد الحفيد أبو الوليد محمد بن محمد(ت595هـ/1198م)

89-**بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، شر، تح، تخ، عبد الله العبادي، دار السّلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1، 1995، مج.2

90-**تلخيص السياسة لأفلاطون (محاورة الجمهورية)**، نقله إلى العربية، حسين مجيد العبيد وفاطمة كاظم الذهبي، دار الطليعة للنشر، بيروت، ط1، .1992

91-**الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الأيديولوجي لعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل**، تق، محمد علي الجابري، مركز دراسة الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998.

❖ ابن رضوان أبو القاسم المالقي (ت783هـ/1381م)

92-**الشهب اللامعة في السياسة النافعة**، تح، علي سامي النشار، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1984.

❖ ابن الزبير إبراهيم(ت708هـ/1308م)

93-**كتاب صلة الصلة**، تح، أبو العلاء العدوي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت.

❖ الزجالي أبو يحي أحمد بن يحي (ت694هـ/1294م)

94-**أمثال العوام في الأندلس، مستخرجة من ري الأوام ومرعى السوام في نكت الخواص والعوام**، تح، شر، تق، محمد بن شريفة، منشورات وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي، المغرب، د.ت.

❖ ابن أبي زرع أبو الحسن علي بن عبد الله(ت741هـ/1340م)

95-**الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، دار المنصور للطباعة والوراقة، المغرب، 1972.

❖ ابن زهر أبو مروان عبد الملك(ت557هـ/1162م)

96-**كتاب التيسير في المداواة والتدبير**، تح، تع، محمد بن عبد الله الروداني، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، المغرب، 1991.

97-**كتاب الأغذية**، تق، وتر، وتح، اكسيبيراثيون غارثيا، المجلس العلمي للأبحاث العلمية، معهد التعاون مع العالم العربي، مدريد، 1992.

❖ الزهري أبو عبد الله محمد بن أبي بكر(ت516هـ/1122م)

98-**كتاب الجغرافية**، تح، محمد حاج صادق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، دت.

❖ السبكي تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي عبد الكافي(ت771هـ/1369م)

99-**طبقات الشافعية الكبرى**، تح، عبد الفتاح أنجلو، محمود محمد الطنّاحي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، د.ت.

❖ ابن سعيد أبو الحسن علي بن موسى بن محمد بن عبد الملك(ت685هـ/1298م)

100-**رايات المبرزين وغايات المميزين**، تح، تع، محمد رضوان الداية، دار طلاس للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 1987.

101-**المقتطف من أزاهر الطرف**، تق، تح، سعيد حنفي حسنين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1983.

102–**المغرب في حلى المغرب**، تح، شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط4، دت.

❖ السقطي أبو عبد الله محمد بن أبي محمد(ت منتصف القرن السادس الهجري/ق12م)

103–**كتاب في آداب الحسبة**، نشر، ليفي بروفنسال، تق، حسن حافظي علوي، منشورات معهد الدراسات العليا المغربية، كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط،1931.

❖ السلفي أبو طاهر أحمد بن إبراهيم بن سلفة(ت567هـ/1171م)

104–**أخبار وتراجم أندلسية مستخرجة من معجم السلفي**، إع، تح، إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ط1، 1979.

❖ السلمي أبو عبد الرحمن

105–**المقدمة في التصوف وحقيقته**، تح، تق، يوسف زيدان، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1987.

❖ ابن سناء الملك أبو القاسم(ت608هـ/1211م)

106–**دار الطراز في عمل الموشحات**، تح، ونشر، جودة الركابي، د.ذ.ب، دمشق، 1949.

❖ ابن سماك العاملي أبو القاسم محمد بن أبي العلاء(ت النصف الثاني من القرن الثامن الهجري/ق14م)

107–"**الزهرات المنثورة في الأخبار المأثورة**"، تق، تح، محمود علي مكي، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مج20، المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، 1979، 1980.

❖ ابن سهل أبو اسحاق إبراهيم الإسرائلي(ت649هـ/1251م)

108–**ديوان ابن سهل الأندلسي**، درا، تح، يسرى عبد الغني عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003.

❖ ابن سهل عيسى أبو الأصبغ الأسدي الجيّاني(486هـ/1093م)

109-**الأحكام الكبرى أو الإعلام بنوازل الأحكام وقطر من سير الحكام**، تح، يحي مراد، دار الحديث، القاهرة، 2007.

110-**ثلاث وثائق في محاربة الأهواء والبدع في الأندلس، مستخرجة من مخطوط الأحكام الكبرى للقاضي أبي الأصبغ عيسى بن سهل**، درا، تح، محمد عبد الوهاب خلاّف، مرا، تق، محمود علي مكي، ومصطفى كامل إسماعيل، المكز العربي الدولي للإعلام، القاهرة، ط1، 1981

❖ السيوطي جلال الدين(ت911ه/1505م)

111-**بغية الوعاة في طبقات اللغوّيين والنّحاة**، تح، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، القاهرة، ط1، 1979.

❖ ابن السيّد البطليوسي أبو محمد(ت521هـ/1127م)

112-**الحدائق في المطالب العلية الفلسفية العويصة**، تص، محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية، القاهرة، ط1، 2006،

❖ الشاطبي أبو اسحاق(ت790هــ/1388م)

113-**الموافقات**، تق، بكر بن عبد الله أبو زيد، تق، تح، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1997.

114-**الاعتصام**، تح، أبو عبيدة بن مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد، المملكة العربية السعودية، د.ت.

❖ ابن شهيد أبو عامر أحمد بن عبد الملك(ت426هــ/1035م)

115-**رسالة التوابع والزوابع**، درا، بطرس البستاني، دار صادر، بيروت، 1996.

❖ ابن صاحب الصلاة أبو مروان عبد الملك بن محمد(ت594هـ/1198م)

116-**المن بالإمامة، تاريخ بلاد المغرب والأندلس في عهد الموحدين**، تح، عبد الهادي التازي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 1987.

❖ الصومعي أحمد بن أبي القاسم الشاذلي(ت984هـ/1576م)

117-**كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى**، تح، علي الجاوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر، أكادير، المملكة المغربية، 1996.

❖ الضبّي أحمد بن يحي بن عميرة(ت599هـ/1103م)

118-**بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس**، تح، إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، القاهرة، بيروت، ط1، 1989.

❖ الطرطوشي أبو بكر محمد بن الوليد(ت520هـ/1126م)

119-**سراج الملوك**، تح، محمد فتحي أبو بكر، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 1994.

120-**كتاب الحوادث والبدع**، ضبط، تع، علي بن حسن بن علي عبد الحميد، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1990.

❖ أبو عبد الله محمد بن عياض(ت576هـ/1180م)

121-**التعريف بالقاضي عياض**، تق، تح، محمد بن شريفة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، د.ت

❖ ابن عاصم أبو بكر محمد بن عاصم القيسي الغرناطي(ت829هـ/1425م)

122-**حدائق الأزاهر**، تح، تق، أبو همام عبد اللطيف عبد الحليم، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، 1996.

❖ ابن عامر أبو الوليد إسماعيل(ت440هـ/1048م)

123-**البديع في وصف الربيع**، عبد الله عبد الرحيم عيسلان، ونشر من قبل دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1987.

❖ ابن عبد البر أبي عمر يوسف القرطبي(ت463هـ/1070م)

124-**القصد والأمم في التعريف بأصول أنساب العرب والعجم ومن أول من تكلم بالعربية من الأمم**، مطبعة السعادة، القاهرة، .1931

125-**جامع بيان العلم وفضله**، تح، أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، .1994

126-**بهجة المجالس وأنس المجالس وشحذ الذاهن والهاجس**، تح، محمد مرسي البخولي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

❖ ابن عبدون بن محمد بن أحمد التيجيبي(ت منتصف القرن السادس الهجري/ق12م)،

127-**رسالة في آداب الحسبة والمحتسب، ضمن ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب**، تح، ليفي بروفنسال، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، .1955

❖ ابن عبد الرؤوف(ت منتصف القرن السادس الهجري/ ق12م)

128-**رسالة في آداب الحسبة والمحتسب ضمن ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب**، نشر، ليفي بروفنسال، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، .1955

❖ ابن عبد ربه محمد(ت368هـ/978م)

129-**كتاب المرجانة الثانية في النساء وصفاتهن، ضمن كتاب العقد الفريد**، تح، عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983.

130-**طبائع النساء وما جاء فيها من عجائب وغرائب وأخبار وأسرار**، تح، تع، محمد إبراهيم سليم، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، دت.

131-**العقد الفريد، كتاب اليتيمة في النسب وفي فضائل العرب**، تح، مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983.

❖ ابن عبد المللك أبو عبد الله محمد بن عبد الله المراكشي(ت703هـ/1303م)
132-**الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، تح، احسان عباس، دار الثقافة، بيروت.
❖ ابن عذاري المراكشي أبو محمد عبد الله (ت712هـ/1313م)
133-**البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تح، مر، ج.س كولان، ليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، 1983.
134-**البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، قسم الموحدين**، تح، محمد إبراهيم الكتاني وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
❖ ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري الإشبيلي(ت543هـ/1148م)
135-**أحكام القرآن**، راجع أصوله وخرج أحاديثه، وعلّق عليه، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003، ق2.
136-**العواصم من القواصم**، تح، عمار طالبي، مكتبة دار التراث، القاهرة، د.ت.
❖ ابن عربي أبي بكر بن محي الدين (ت638هـ/1240م)
137-**شرح رسالة روح القدس في محاربة النفس**، جمع، محمود محمود الغراب، مطبعة نضر، د.ذ.ب، ط2، 1985.
138-**الفتوحات المكيّة**، ضبطه ووضع حواشيه، أحمد شمس الدين، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
❖ ابن العريف أحمد بن محمد بن موسى بن عطاء الله الصنهاجي(ت536هـ/1141م)
139-**مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة**، جمعه، أبو عتيق بن مؤمن، درا، تح، عصمت عبد اللطيف دندش، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1993.
140-**كتاب النفائس ومحاسن المجالس**، أخرجه وقدم له نهاد خياطة، د، ذ، ن، سوريا، د.ت.
❖ العزفي أبو العباس(ت633هـ/1235م)

141–**دعامة اليقين في زعامة المتقين (مناقب الشيخ أبي يعزى)**، تح، أحمد التوفيق، مكتبة خدمة الكتاب، المغرب، د.ت.

❖ العسكري أبو هلال(ت بعد 395هـ/1004م)

142–**التلخيص في معرفة أسماء الأشياء**، تح، عزة حسن، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، سوريا، ط2، 1996.

❖ ابن العطار محمد بن أحمد الأموي(ت399هـ/1008م)،

143–**كتاب الوثائق والسجلات**، تح، نش، ب.شالميتا، ف.كورنيطي، مجمع الموثقين المجريطي، المعهد الاسباني العربي للثقافة، مدريد، د.ت.

❖ ابن عطية عبد الحق(ت541هـ/1156م)

144–**فهرسة ابن عطية**، تح، محمد أبو الأجفان، محمد الزّاهي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1983.

❖ ابن عماد شهاب الدين الحنبلي(ت1089هـ/1679م)

145–**شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، أشرف على تحقيقه، عبد القادر الأرناؤوط، تح، محمد الأرناؤوط، دار ابن كثير، بيروت، ط1، 1989.

❖ ابن العوّام أبوزكريا يحي بن أحمد بن محمد(ت580هـ/1184م)

146–**الفلاحة الأندلسية**، تح، أنور أبو سويلم وآخرون، منشورات مجمع اللغة العربية الأردني، الأردن، 2012.

❖ ابن غازي محمد بن أحمد (ت919هـ/1513م)

147–**الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون**، مطبعة الأمنية، المغرب، 1952.

❖ ابن غالب محمد بن أيوب(من أهل القرن السادس الهجري/ق12م)

148-**نص أندلسي جديد من قطعة من كتاب فرحة الأندلس ومدنها بعد الأربعمائة**، تق، لطفي عبد البديع، مجلة معهد المخطوطات العربية، مج1، ج1، جامعة الدول العربية، القاهرة، 1955.

❖ الغرناطي أبو إسحاق(579هـ/1183م)

149-**الوثائق المختصرة**، أعدها مصطفى ناجي، دار إحياء التراث المغربي، الرباط، 1988.

❖ الغزالي أبو حامد(ت505هـ/1111م)

150-**إحياء علوم الدين**، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2005.

❖ ابن فرحون برهان الدين بن إبراهيم(ت799ه/1391م)

151-**تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام**، تح، تع، جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2، دت.

152-**الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، تح، مأمون بن محي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996.

❖ أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي (من أهل القرن السادس الهجري/ق12م)

153-**الإشارة إلى محاسن التجارة ومعرفة جيد الأعراض ورديئها وغشوش المدلسين بها**، مطبعة المؤيد، د.ذ.ب، 1910.

❖ الفيروز آبادي(ت817هـ/1414م)

154-**القاموس المحيط**، تح، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 2005.

❖ القاضي عياض أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي(ت544هـ/1149م)

155-**الغنية، فهرست شيوخ القاضي عياض**، تح، ماهر زهير جرار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1986.

156-**ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، ج1، تح، محمد بن تاويت الطنجي، ج2، ج3، 4ج، تح، عبد القادر الصحراوي، ج5، تح، محمد بن شريفة، ج6، ج7، تح، سعيد أحمد أعراب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط2، 1983.

157-**مذاهب الحكام في نوازل الأحكام**، تق، تحن تع، محمد بن شريفة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1997.

❖ ابن قزمان أبو بكر محمد عيسى بن عبد الملك(ت555هـ/1160م)

158-**ديوان ابن قزمان القرطبي، إصابة الأغراض في ذكر الأعراض**، تح، فيديريكو كورنيتي، دار أبير رقراق للطباعة والنشر، المغرب، ط1، 2013.

❖ ابن القطان أبو علي محمد حسن بن محمد (ت628هـ/1230م)

159-**نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان**، درا، تق، تح، محمود علي مكي، دار الغرب الإسلامي، ط2، د.ت.

❖ ابن قسي أحمد(ت546هـ/1151م)

160-**خلع النعلين واقتباس النورين من موضع القدمين**، درا، تح، محمد الأمراني، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، مراكش، ط1، 1997.

❖ القفطي جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف(ت646هـ/1265م)

161-**تاريخ الحكماء**، مكتبة المثنى، والخانجي، بغداد، القاهرة، د.ت.

❖ كتاب الدولة الموحدية

162-**رسائل موحدية جديدة**، تح، درا، أحمد عزاوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة نصوص ووثائق، رقم2، القنيطرة، 1995.

❖ الكتاني محمد أبو عبد الله(ت نحو420هـ/1029م)

163-**كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، تح**، إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، د.ت.

❖ الكتبي محمد بن شاكر (ت764هـ/1362م)

164-**فوات الوفيات**، تح، احسان عباس، دار صادر، بيروت ، د.ت.

❖ ابن كثير أبو الفدا(ت774هـ/ 1372م)

165-**البداية والنهاية**، تح، علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1 ،1988.

166-**تفسير القرآن الكريم، سورة الفاتحة والبقرة**، تح، سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، المملكة العربية السعودية، دت، ج1.

❖ ابن الكردبوس أبو مروان عبد الله التوزري (ت573هـ/1177م)

167-**الاكتفاء في أخبار الخلفاء**، تح، صالح بن عبد الله الغامدي، وزارة التعليم العالي، المملكة العربية السعودية، ط1، 2008.

❖ الكومي أبو الحسن علي بن يوسف

168-"**الدوحة المشتبكة في ضوابط دار السكة**"، تق، حسين مؤنس، صحيفة معهد الدراست الإسلامية، العددان 1-2، مج6، معهد الدراسات الإسلامية ، مدريد، 1958، ص، ص(72-142).

❖ ابن اللّبانة محمد بن عيسى بن محمد (ت507هـ/1113م)

169-**ديوان ابن اللّبانة الداني ومجموع شعره**، تح، محمد مجيد السعيد، دار الراية للنشر والتوزيع، عمان، ط2، 2008

❖ المالكي أبو بكر(444هـ/1052م)

170-**رياض النفوس في طبقات علماء افريقية وزهادهم ونسّاكهك وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**، تح، بشير البكوش، مرا، العروسي المطوي، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1994.

❖ ابن مرزوق أبو عبد الله محمد التلمساني(ت780هـ/1378م)

171-**المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن**، درا، تح، ماريا خيسوس فيغيرا، تق، محمود بوعياد، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980.

❖ أبو المطرف عبد الرحمن بن القاسم المالقي (ت497هـ/1103م)

172-**الأحكام**، تق، تح، الصادق الحلوي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1992.

❖ المعتمد بن عباد(ت488هـ/1095م)

173-**ديوان المعتمد بن عباد**، تح، أحمد أحمد بدوي، د ذب ن، دت.

❖ المراكشي عبد الواحد محي الدين عبد الواحد بن علي التميمي(ت6447ه/1249م)،

174-**المعجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين**، تح، محمد سعيد العريان، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية، الجمهورية العربية المتحدة، دت.

175-**وثائق المرابطين والموحدين**، تح، حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1997.

❖ بن مطروح أبو عبد الله محمد بن عبد الله السرقسطي(ت540هـ/1146م)

176-**روضة المحاسن وعمدة المُحاسن، وفصول من كتابة بادرة العصر وفائدة المصر**، تح، درا، اس، منجد مصطفى بهجت، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، جدارا للكتاب العالمي، الأردن، ط1، 2008.

❖ المقري شهاب الدين أحمد بن محمد(ت1041هـ/1631م)

177-**نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تح، احسان عباس، دار صادر، بيروت، 1998.

178-**أزهار الرياض في أخبار عياض**، تح، تع، مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، دت.

❖ ابن منظور جمال الدين أبو الفضل بن محمد المصري(ت711هـ/1311م)

179-**لسان العرب المحيط**، تق، عبد الله العلايلي، تص، يوسف خياط، دار صادر، بيروت، دت.

❖ النباهي أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن(ت قبل سنة 793هـ/1390م)

180-**تاريخ قضاة الأندلس، المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا**، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، دت.

❖ النوّيري شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب(ت733هـ/1332م)

181-**نهاية الأرب في فنون الأدب**، تح، عبد المجيد ترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت

❖ الونشريسي أبو العباس أحمد بن يحي(ت904هـ/1509م)

182-**المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، خرجه جماعة من الفقهاء، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1981.

❖ مؤلف مجهول

183-**جغرافية وتاريخ الأندلس**، درا، تح، عبد القادر بوباية، مؤسسة البلاغ للنشر والدراسات والأبحاث، الجزائر، 2013.

❖ مؤلف مجهول،

184-**الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**، تح، سهيل زكار، عبد القادر زمامة، نشر وتوزيع، دار الرشاد الحديثة، المغرب، د.ت.

❖ مؤلف مجهول،

185-**رسائل ومقامات أندلسية**، تحقيق فوزي سعد عيسى، منشأة المعارف، الإسكندرية، د.ت.

❖ ابن هذيل علي بن عبد الرحمن(من أهل القرن الثامن الهجري/ق14م)،

186-**عين الأدب والسياسة وزين الحسب والرياسة**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، د.ت.

187-**تحفة الأنفس وشعار أهل الأندلس**، تح، عبد إله أحمد نبهان، محمد فاتح زعل، مركز زايد للتراث والتاريخ، الإمارات العربية المتحدة، 2004.

❖ بن وصول أحمد بن خلف(من أهل القرن السادس الهجري/ق12م)،

188-**كتاب منتخب الأحكام وبيان ما عمل به من سير الحكام**، تق، تح، حميد لحمر، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2008.

❖ ابن ورد أبو القاسم أحمد التميمي(ت540هـ/1146م)

189-**نص جديد من فقه النوازل بالغرب الإسلامي، أجوبة ابن ورد الأندلسي**، درا، تح، محمد الشريف، جامعة الملك السعدي، تطوان، 2008.

❖ الوزان الفاسي الحسن بن محمد(ت بعد 957هـ/1550م)

190-**وصف افريقيا**، تر، محمد حجي، ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1983.

❖ ابن وضاح أبو عبد الله محمد(ت287ه/900م)

191-**كتاب البدع**، تح، عمرو عبد المنعم سليم، مكتبة ابن تيمية، دب، ط2، 2008.

❖ اليافعي أبو محمد عبد الله(ت768ه/1366م)

192-**مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان**، وضع حواشيه، خليل المنصور، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997.

المـــراجع

-أولا: المراجع العربية

1-أشباخ يوسف، **تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين**، تر، محمد عبد الله عنان، مؤسة الخانجي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ط2، 1985.

2-أومليل علي، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2011.

3-بالنثيا جنثالث أنخل، **تاريخ الفكر الأندلسي**، تر، حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1955.

4-بوباية عبد القادر، **البربر في الأندلس وموقفهم من فتنة القرن الخامس الهجري(92-422هـ/711-1031م)**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2011.

5-بوتشيش إبراهيم القادري، **إضاءات حول تراث الغرب الإسلامي وتاريخه الاقتصادي والاجتماعي**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 200.

6ـــــــ، **حلقات مفقودة من تاريخ الحضارة في الغرب الإسلامي**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2006.

7ـــــــ، **أثر الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي في منتصف القرن الثالث الهجري حتى ظهور الخلافة(250هـ-316هـ)**، منشورات عكاظ، الرباط، د.ت.

8ـــــــ، **تاريخ الغرب الإسلامي قراءات جديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1994.

9ـــــــ، **مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس خلال عصري المرابطين**، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، دت.

10ـــــــــ، **المغرب والأندلس في عصر المرابطين، المجتمع، الذهنيات، الأولياء**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1993.

11ـــــــــ، **مقالات في تاريخ الغرب الإسلامي خلال عصري المرابطين والموحدين**، مطبعة وراقة سجلماسة، مكناس، 2007.

12ـــــــــ، **خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2014.

13ـــــــــ، **المهمشون في تاريخ الغرب الإسلامي إشكاليات نظرية وتطبيقية في التاريخ المنظور إليه من أسفل**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2014.

14-براهيمي عبد المجيد، **العدالة الاجتماعية والتنمية في الاقتصاد الإسلامي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998.

15-بروفنسال ليفي، **محاضرات عامة عن أدب الأندلس وتاريخها ألقاها عامي (1947-1948)**، تر، محمد عبد الهادي شعيرة، مرا، عبد الحميد العبادي بك، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1951.

16-بلبشير عمر، **مرجعية الإحياء ومشكل الحكم في تاريخ المغرب الإسلامي**، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، 2015.

17-البلدوي حميدة صالح، **فلسفة التصوف في الشعر الأندلسي**، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط1، 2011.

18-بوداود عبيد، **التّصوف في المغرب الأوسط خلال العهد الزياني(633-962هـ/1235-1556م)، دراسة في التاريخ الاجتماعي والثقافي والديني**، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015.

19-بوحديبة عبد الوهاب، **الإسلام والجنس**، تر، تع، هالة العوري، رياض الريس للكتب والتوزيع والنشر، بيروت، ط2، 2001.

20-بولطيف لخضر، **الفقه والتاريخ في الغرب الإسلامي مقاربات منهجية**، منشورات مخبر البحث التاريخي، مصادر وتراجم، جامعة وهران، الجزائر، 2014.

21-بولقطيب الحسين، **جوائح وأوبئة مغرب الموحدين**، منشورات الزمن، الرباط، 2002.

22-بونابي طاهر، **التصوف في الجزائر خلال القرنين 6و7 الهجريين/12و13 الميلاديين، نشأته، تياراته، دوره الاجتماعي، والثقافي، والفكري، والسياسي**، دار الهدى للطباعة والنشر، والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، 2004.

23-بنسباع مصطفى، **السلطة بين التسنن والتشيع والتصوف ما بين عصري المرابطين والموحدين**، تق، امحمد بنعبود، منشورات الجمعية المغربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الملك السعدي، تطوان، ط1، 1999.

24-بنلمهدي يوسف، **أصول الفكر الأخلاقي بالمغرب والأندلس**، مركز الإمام الجنيد للدراسات والبحوث الصوفية، سلسلة مباحث السلوك، المملكة المغربية، ط1، 2014.

25-بنميرة عمر، **النوازل والمجتمع مساهمة في دراسة تاريخ البادية بالمغرب الوسيط(القرنان الثامن والتاسع/14و15)**، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، ط1، 2012.

26-البياض عبد الهادي، **الكوارث الطبيعية وأثرها في سلوك وذهنيات الإنسان في المغرب والأندلس(ق6-8هـ/12-13م)**، دار الطليعة، بيروت، 2008.

27-بيريس هنري، **الشعر الأندلسي عصر الطوائف، ملامحه العامة وموضوعاته الرئيسية وقيمته التوثيقية**، تر، الطاهر أحمد مكي، دار المعارف، د.ت.

28-بن بيه محمد محمود عبد الله، **الأثر السياسي للعلماء في عصر المرابطين**، دار الأندلس الخضراء للنشر والتوزيع، دار ابن حزم، بيروت، جدة، ط1، 2000.

29-التفتازائي أبو الوفا الغنيمي، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، د.ت.

30-توفيق عمر إبراهيم، **صورة المجتمع الأندلسي في القرن الخامس للهجرة(سياسيا واجتماعيا وثقافيا)**، دار غيداء للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2011.

31-تيتاو حميد، **الحرب والمجتمع بالمغرب خلال العصر المريني 609-869هـ/1212-1465م اسهام في دراسة انعكاسات الحرب على البنيات الاقتصادية والاجتماعية والذهنية**، مؤسسة الملك عبد العزيز للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء، 2009.

32-توفيق فهد، **الكهانة العربية قبل الإسلام، الكاهن، الكاهنة، النبي، الشاعر، الحازي، الساحر، الرائي، العرّاف، الرب، ذو إله، الحُمس**، تر، حسن عودة، رندة بعث، مراجعة، توفيق فهد، زياد منى، شركة قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، 2007.

33-التهامي إبراهيم، **جهود علماء المغرب في الدفاع عن عقيدة أهل السنة، دراسة للصراع العقدي في المغرب العربي من الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن الخامس**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2005.

34-الجابري محمد عابد، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1994.

35______، **نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المكز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993.

36-الجبالي خالد حسن محمد، **الزواج المختلط بين المسلمين والإسبان من الفتح الإسلامي للأندلس وحتى سقوط الخلافة(92-422هـ)**، مكتبة الآداب، القاهرة، دت.

37-جبرون امحمد، **فصول من تاريخ المغرب والأندلس، دراسات في الفكر والمنهج والمجتمع**، دار أبي رقراق، المغرب، 2013.

38-ـــــــــــ، **الفكر السياسي في المغرب والأندلس في القرن الخامس الهجري، تشكيل الهوية السياسية في المغرب وتكريس الفتنة في الأندلس**، دار أبي رقراق للنشر والتوزيع، الرباط، ط1، 2008.

39-جزاع طه، **يوتوبيا جدل العدالة والمدينة الفاضلة من أفلاطون إلى ابن خلدون**، شركة الأنس للطباعة والنشر، بغداد، 2011.

40-الجعماطي عبد السلام، **النقل والمواصلات بالأندلس خلال عصري الخلافة والطوائف(316-483هـ)**، منشورات دار الأمان، الرباط، ط1، 2010.

41-الجيدي عمر بن عبد الكريم، **مباحث في المذهب المالكي بالمغرب**، مطبعة المعارف الجديدة، الهلال العربية للطباعة والنشر، الرباط، ط1، 1993.

42-ـــــــــــ، **العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب**، مطبعة فضالة، المغرب، د.ت.

43-حجازي مصطفي، **التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط9، 2005.

44-الحجي عبد الرحمن علي، **التاريخ الأندلسي من الفتح الأندلسي حتى سقوط غرناطة 92-897هـ/711-1492م**، دار القلم، بيروت، ط1، 1980.

45-الحداد حميد، **السلطة والعنف في الغرب الإسلامي**، النايا للدراسات والنشر والتوزيع، محاكاة للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، 2011.

46-حرب علي، **أوهام النخبة أو نقد المثقف**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2004.

47-الحسيني محمد بن ابراهيم بن صالح أبا الخيل، **جهود العلماء الأندلس في الصراع مع النصارى خلال عصر المرابطين والموحدين(483هـ/1090م-640هـ/1246م)**، دار أصداء المجتمع للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، د.ت.

48-الحسيني قاسم، **الأندلس الإنسان والمكان**، مطبعة بني يزناسن، المغرب، ط1، 2007.

49-حقي محمد، **الموقف من المرض في المغرب والأندلس في العصر الوسيط**، مطبعة مانبال، بني ملال، المغرب، 2007.

50-حنفي عبد المنعم، **المعجم الصوفي الكتاب الشامل لألفاظ الصوفية ولغتهم الاصطلاحية ومفاهيم ومعاني ذلك ودلالته**، دار الرشاد، القاهرة، ط1، 1997.

51-دندش عصمت عبد اللطيف، **الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين عصر الطوائف الثاني (510هـ-556هـ/1116م-1151م)**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988.

52ـــــــــ، **أضواء جديدة على المرابطين**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1991.

53-الركابي جودت، **في الأدب الأندلسي**، دار المعارف، مصر، د.ت.

54-زنبير محمد، **المغرب في العصر الوسيط، الدولة، المدينة، الاقتصاد**، تن، محمد المغراوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، سلسلة بحوث ودراسات رقم 24، جامعة محمد الخامس، الرباط، ط1، 1999.

55-زيعور علي، **الكرامة الصوفية والأسطورة والعلم، القطاع اللاواعي في الذات العربية**، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1984.

56-السبتي عبد الأحد، **التاريخ والذاكرة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2010.

57-سرحان هيثم، **خطاب الجنس في الأدب العربي القديم**، المركز الثقافي، الدار البيضاء، الرباط، ط1، 2010.

58-سزابو دوني وآخرون، **المراهق والمجتمع**، ترجمة الطاهر عيسى، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994.

59-سعد الدين محمد منير، **العلماء عند المسلمين مكانتهم ودورهم في المجتمع**، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1992.

60-السيد طارق كمال، **الانحراف الاجتماعي، الأسباب والمعالجة**، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 2008.

61-السيد كمال أبو مصطفى، **دراسات أندلسية في التاريخ والحضارة**، مركز الاسكندرية للكتاب، الاسكندرية، 1997.

62ـــــــــــ، **تاريخ الأندلس الاقتصادي في عصري المرابطين والموحدين**، مركز الاسكندرية للكتاب، الاسكندرية، د.ت.

63-سيغموند فرريد، **الطوطم التابو**، تر، بوعلي ياسين، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، .1983

64-شايب أحمد، **الضحك في الأدب الأندلسي دراسة في وظائف الهزل وأنواعه وطرق اشتغاله**، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، المغرب، ط2، .2008

65-الشريف محمد، **نصوص جديدة في تاريخ الغرب الإسلامي**، مجموعة البحث في التاريخ المغربي والأندلسي، جامعة عبد الملك السعدي، تطوان، د.ت.

66ـــــــــــ، **قضايا في تاريخ المغرب والأندلس**، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، مطبعة الهداية، تطوان، ط1، 2015.

67-شرحبيلي محمد بن حسن، **تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي حتى نهاية العصر المرابطي**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 2000.

68-شعيب عبد الواحد عبد السلام، **الكتابة التاريخية ومناهجها في الأندلس خلال عصري الخلافة والطوائف**، منشورات دار الأمان، الرباط، ط1، 2014.

69-الشكعة مصطفى، **الأدب الأندلسي موضوعاته وفنونه**، دار العلم للملايين، دب، ط5، 1983.

70-شوربجي سيد عبد المولى، **الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون الأسعار والنقود، دراسة تحليلية**، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1989.

71-شيمل آنا ماري، **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف**، تر، محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2006.

72-شيخة جمعة، **الفتن والحروب وأثرها في الشعر الأندلسي(من سقوط الخلافة ق5هـ/11م إلى سقوط غرناطة ق9هـ/15م)، الفتن**، المطبعة المغاربية للنشر والاشهار، تونس، 1994.

73-الصمدي خالد، **مدرسة فقه الحديث بالغرب الإسلامي من النشأة إلى القرن السابع الهجري، جذورها-آثارها-مناهجها**، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 2006.

74-الصديقي سلوى عثمان وعبد الخالق جلال الدين، **انحراف الصغار وجرائم الكبار**، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، 2006.

75-ضيف شوقي، **الفن ومذاهبه في الشعر العربي**، دار المعارف، القاهرة، ط11، د.ت.

76-أبو طالب محمد نجيب، **الصراع الاجتماعي في الدولة العباسية**، تق، الطاهر لبيب، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، 1990.

77-الطاهري أحمد، **عامة قرطبة في عصر الخلافة**، منشورات عكاظ، الرباط، 1989.

78-ـــــــــــ، **دراسات ومباحث في تاريخ الأندلس عصري الخلافة والطوائف**، مطبعة الآفاق الجديدة، الدار البيضاء، 1993.

79ـــــــــــ، **الفلاحة والعمران القروي بالأندلس خلال عصر بني عباد**، من نظام التثمير التعاقدي إلى نمط الإنزال الإقطاعي، مركز اسكندرية للكتاب، الاسكندرية، 2004.

80ـــــــــــ، **الأندلس في عصر بني عباد دراسة سوسيولوجيا الثقافة والاقتصاد**، تق، فاضل السباعي، إشبيلية الدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، 2009.

81-طحطح فاطمة، **الغربة والحنين في الشعر الأندلسي**، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، ط1، 1993.

82-طريفي محمد نبيل، **ديوان اللصوص في العصرين الجاهلي والإسلامي**، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004.

83-الطيبي أمين توفيق، **دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس**، دار العربية للكتاب، تونس، 1997.

84-عاصي حسن، **التصوف الإسلامي، مفهومه، تطوره ومكانته في الدنيا والحياة**، عز الدين للنشر والتوزيع والطباعة، بيروت، ط 1، 1999.

85-عباس احسان، **تاريخ الأدب الأندلسي عصر الطوائف والمرابطين**، دار الشروق، عمان، ط1، 1997.

86-عباس صباح، **الانحرافات السلوكية، الأسباب والعلاج**، دار البيان العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993.

87-عباسة محمد، **الموشحات والأزجال الأندلسية وأثرها في شعر التوربادور**، دار أم كتاب للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2002.

88-عبد الحميد شاكر، **الفكاهة والضحك رؤية جديدة**، عالم المعرفة، المجلس الوطني للقافة والفنون والآداب، الكويت، 2003.

89-عبد الوهاب محمد حلمي، **ولاة وأولياء السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط**، تق، رضوان الداية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009.

90-عماد عبد الغني، **سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006.

91-عبد المجيد كمال، **الفكر الأندلسي بين الطموح والانتكاسة، قراءة في الفعل السياسي والاجتماعي والاقتصادي والفكري بالأندلس خلال القرن الخامس الهجري**، مجموعة البحث المتعددة الاختصاصات، المغرب، ط1، 2008.

92-عبد اللطيف كمال، **في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1999.

93-بن عبود امحمد، **التاريخ السياسي والاجتماعي لإشبيلية في عهد دول الطوائف(414هـ/1023م-484هـ/1091م)**، تق، مونتمغري وات، المعهد الجامعي للبحث العلمي، تطوان، 1983.

94-ـــــــــــ، **جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري**، تق، محمد المنوني، المعهد الجامعي للبحث العلمي، تطوان، 1987.

95-ـــــــــــ، **مباحث في التاريخ الأندلسي ومصادره**، مطبعة عكاظ، الرباط، 1989.

96-عطوي محسن محمد، **الجنس في التصور الإسلامي**، دار المعارف، مصر، د.ت.

97-عليان عبد الرحيم مصطفى، **تيارات النقد الأدبي في الأندلس حتى القرن الخامس الهجري**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984.

98-عنان محمد عبد الله، **عصر المرابطين والموحدين في الأندلس، عصر المرابطين وبداية الدولة الموحدية**، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1990.

99-ـــــــــــ، **تراجم إسلامية مشرقية وأندلسية**، نور للدراسات والنشر والترجمة، سوريا، 2009.

100-عناني محمد زكريا، **الموشحات الأندلسية**، عالم المعرفة، العدد31، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1980.

101-عودة عبد القادر، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي**، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

102-عويس عبد الحليم، **ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري**، الزهراء للإعلام العربي، مصر، د.ت.

103-عيسى محمد عبد العزيز، **الأدب العربي في الأندلس**، مطبعة الإستقامة، القاهرة، د.ت.

104-عيسى فوزي سعد، **الموشحات والأزجال الأندلسية في عصر الموحدين**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1990.

105________، **الهجاء في الأدب الأندلسي**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ط1، 2007.

106________، **الشعر الأندلسي في عصر الموحدين**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ط1، 2007.

107-العلام عز الدين، **الآداب السلطانية، دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي**، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2006.

108-غريب محمد سيد أحمد، جابر سامية محمد، **علم اجتماع السلوك الانحرافي**، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2005.

109-غرميني عبد السّلام، **المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، التاريخ والفكر**، دار الرشاد الحديثة، المغرب، ط1، 2000.

110-غندر أنتوني وبيردسال كارين، **كتاب علم الاجتماع مع مدخلات عربية**، تر، تق، المنظمة الغربية للترجمة، مؤسسة ترجمان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، د.ت.

111-غومس ايمليو غرسية، **الشعر الأندلسي بحث في تطوره وخصائصه**، تع، حسين مؤنس، مكتبة النهضة الفكرية، القاهرة، 1952.

112-غيث محمد عاطف، **المشاكل الاجتماعية والسلوك الانحرافي**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، د.ت.

113-الفضلي سلمان مثنى فليفل، **الحياة الاجتماعية في الأندلس خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين**، دار ومكتبة عدنان للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، ط1، 2015.

114-فوكو ميشال، **تاريخ الجنسانية، استعمال المتع**، تر، محمد هشام، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2004.

115-ـــــــ، **المراقبة والمعاقبة ميلاد السجن**، تر، علي مقلد، تق، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.

116-فيريول جيل، **معجم مصطلحات علم الاجتماع**، تر، تق، أنسام محمد الأسعد، إش، بسام بركة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 2011.

117-القبلي محمد، **مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط**، دار توقبال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1987.

118-قارة حياة، **رسائل أندلسية جديدة (عصر المرابطين)**، مراجعة محمد مفتاح، وزارة الشؤون الثقافية، مركز الدراسات والبحوث الأندلسية، المملكة المغربية، 1994.

119-قراعي آمال، **الإختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، دراسة جندرية**، المدار الإسلامي، طرابلس، ط1، 2007.

120-قروعي خديجة، **ظواهر اجتماعية مسيحية وإسلامية في الأندلس من الفتح الإسلامي إلى نهاية عصر الإمارة(92هـ/711م-316هـ/929م)**، دار النايا للنشر والتوزيع، دار المحاكاة للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2012.

121-قواسمية محمد عبد القادر، **جنوح الأحداث في التشريع الجزائري**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1992.

122-الكبيسي خليل إبراهيم، **دور الفقهاء في الحياة السياسية والاجتماعية بالأندلس في عصري الإمارة والخلافة**، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 2004.

123-كحالة عمر رضا، **الزنا ومكافحته**، مؤسسة الرسالة، د.ب، د.ت.

124-الكحلوت يوسف شحدة، **الأخلاق الإسلامية في الشعر الأندلسي عصر ملوك الطوائف**، د.د. ب، 2010.

125-كحيلة عبادة، **تاريخ النصارى في الأندلس**، دار الكتاب الحديث، القاهرة، د.ت.

126-كونستابل أوليفيا ريمي، **اسكان الغريب في العالم المتوسطي، السكن والتجارة والرحلة في أواخر العصر القديم**، تع، تق، محمد الطاهر منصوري، مراجعة، محمد ياسين الصيد، المدار الإسلامي، لبنان، ط1، 2013.

127-ليوبولدو طريس بالباس، **التاريخ الحضري للغرب الإسلامي، الحواضر الأندلسية**، تر، محمد يعلى، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، المغرب، ط1، 2007.

128-محمود إسماعيل، **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، طور التكوين**، سينا للنشر، الانتشار العربي، القاهرة، ط4، 2000.

129ـــــــ، **المهمشون في التاريخ الإسلامي**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2004.

130-ماسينيون وعبد الرزاق مصطفى، **التصوف**، تر، إبراهيم بورشيد، وآخرون، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة للطباعة والنشر والتزيع، بيروت، ط1، 1984.

131-مصطفى وديع واصف، **ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق**، المجمع الثقافي، الإمارات العربية المتحدة، أبو ظبي، 2000.

132-معصر عبد الله، **تقريب معجم مصطلحات الفقه المالكي**، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007.

133-ــــــــ، **تقريب المذهب والعقيدة والسلوك**، مركز دراس بن اسماعيل لتقريب المذهب والعقيدة والسلوك، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، د.ت.

134-عمر معن خليل، **علم المشكلات الاجتماعية**، دار الشروق للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2005.

135-موسى حسين، **الفرد والمجتمع عند ميشيل فوكو**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، .2009

136-مؤنس حسين، **سبع وثائق جديدة عن دولة المرابطين وأيّامهم في الأندلس**، مكتبة الثقافة الدينية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.

137-ــــــــ، **الثغر الأعلى في عصر المرابطين وسقوط سرقسطة في يد النصارى سنة512هـ/1118م مع أربع وثائق جديدة**، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، د.ت.

138-الميلاد زكي، **من التراث إلى الاجتهاد، الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2004.

139-النّبهان محمد فاروق، **الفكر الخلدوني من خلال المقدمة**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1998.

140-نشاط مصطفى، **جوانب من تاريخ المشروبات المسكرة بالمغرب الوسيط**، منشورات الزمن، الدار البيضاء، 2006.

141-ــــــــ، **السجن والسجناء نماذج من المغرب الوسيط**، المجلس الوطني لحقوق الإنسان، المغرب، 2012.

142-وازنغ فيليب، **معجم المعتقدات والخرافات**، ترجمة رمضان مهلهل سدخان، أزمنة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2007.

143-يكن فتحي، **الإسلام والجنس**، دار الشهاب، الجزائر، د.ت.

أ-المقالات:

1-البدراوي محمد اليعقوبي، "**إحراق كتاب الإحياء في الغرب الإسلامي**"، مجلة المناهل، العدد9، وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية، المغرب، 1977، ص، ص(312-323).

2-بوتشيش إبراهيم القادري، "**ظاهرة استبداد الدولة في العصر المرابطي مساهمة في استحضار أسباب تراجع الغرب الإسلامي**"، مجلة أمل، التاريخ، الثقافة، المجتمع، العدد21، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2000، ص، ص(124-137).

3-إبراهيم القادري بوتشيش، عبد الهادي البياض، " **ثقافة الطعام وتنوع خطاباتها في زمن المجاعات: المغرب والأندلس من القرن6 حتى القرن12/8-14 نموذجا** "، عصور الجديدة، العدد 7، 8، مخبر البحث التاريخي، تاريخ الجزائر، جامعة وهران، 2012-2013، ص، ص(31-49).

4-بوداود عبيد، "**الاعتداء على الأحباس نماذج من تاريخ المغرب الإسلامي**"، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية، العدد11، كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2010، ص، ص(43-62).

5-بورقية رحمة،" **الفقه والمجتمع**"، مجلة الأكاديمية، العدد20، أكاديمية المملكة المغربية، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 2003، ص، ص(75-109).

6-بلهواري فاطمة، "**الجناية في مجتمع الغرب الإسلامي من خلال كتب النوازل**"، مجلة أفاق الثقافة والتراث، العدد 86، السنة 22، قسم الدراسات والنشر والشؤون الخارجية، مركزجمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، 2014، ص، ص(40-54).

7-بولطيف لخضر،" **ملامح المنظومة القيمية في المجتمع القلعي الحمادي، منطلقات الفكر وأنماط السلوك**"، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد2، معهد العلوم الإنسانية والاجتماعية، المركز الجامعي بالوادي، 2011، ص، ص(123-131).

8-بولقطيب حسين، "**نظام العقوبات والسجن في المغرب الوسيط مساهمة في دراسة العقل التأديبي المغربي خلال العصر الوسيط**"، مجلة فكر ونقد، العدد 23، السنة الثالثة، نوفمبر، 1999.

9-الحداد حميد،" **مظاهر من سوء التدبير المالي في الغرب الإسلامي الإختلاس وما إليه...**"، دراسات في تاريخ المغرب المعاصر، مجلة الجمعية المغربية للبحث التاريخي، العدد12، الجمعية المغربية للبحث التاريخي، الرباط، 2015، ص، ص(175-198).

10- حمزة محمد، **إشكالية مصطلح السنة/ الحديث**، قسم من كتابه"**الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث**"، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المركز العربي الثقافي، الدار البيضاء، 13 يوليو 2016، ص، ص(1-26).

11-بن حود أيوب، مالكية بلقاسم، " **أدب المناقب: المفهوم والجذور**"، مجلة مقاليد، العدد10، مجلة جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2016، ص، ص(67-78).

12-جرّار صلاح،" **أبو بكر الطرطوشي وجهوده في الإصلاح الاجتماعي**"، مجلة آفاق الثقافة والتراث، العدد2، السنة 1، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، 1993، ص، ص(25-29).

13-بن خيرة رقية، "**صورة المرأة الأندلسية من خلال كتاب طوق الحمامة في الألفة والآلاف لابن حزم الأندلسي(ت456هـ/1064م)**"، مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، العدد، 5-6، مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية، جامعة معسكر، جوان2014-2015، ص، ص(235-239).

14ـــــــــ،"**الجسد الأنثوي والمجتمع الأندلسي(ق5-6هـ/11-12م)، قراءة في صوره وتمثلاته**"، عصور الجديدة، العدد 19-20، مختبر البحث التاريخي، جامعة وهران، الجزائر، 2015، ص، ص(177-194).

15ـــــــــ، "**معاقرة الخمور في المجتمع الأندلسي بين التنظير الشرعي والواقع التاريخي خلال عصري الطوائف والمرابطين**"، المواقف مجلة الدراسات والبحوث في المجتمع والتاريخ، العدد11، منشورات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة مصطفى اسطمبولي، 2016، ص، ص (139-151).

16-السيد عبد العزيز سالم، "**صور من المجتمع الأندلسي في عصر الخلافة الأموية وعصر دويلات الطوائف من خلال النقوش المحفورة على علب العاج**"، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، 1976، 1978. مج19، ص، ص(61-72).

17-الشكعة مصطفى، "**أبو مروان بن حيّان بين الأدب الإبداعي وأدب كتابة التاريخ**"، مجلة المناهل، العدد29، عدد خاص بـ" **ندوة ابن حيّان وتاريخ الأندلس**"، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط، 1981، ص، ص(144-187).

18-العبادي عبد الله حسن،"**الفكر الاجتماعي عند ابن باجة**"، مجلة الملك سعود، مج7، كلية الآداب، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، 1995، ص، ص(545-565).

19-بن عبود امحمد، وبنسباع مصطفى،"**جوانب من المجتمع الأندلسي خلال عصر الطوائف والمرابطين من خلال نوازل ابن الحاج**"، مجلة كلية الآداب، العدد 7، جامعة عبد الملك السعدي، تطوان، 1994، ص، ص(46-60).

20-غراب سعد، "**كتب الفتاوي وقيمتها الاجتماعية- مثال نوازل البرزلي-**"، مجلة حوليات الجامعة التونسية، العدد16، الجامعة التونسية، تونس، 1978، ص، ص(65-102).

21-فتحة محمد، "**أدب النوازل ومسائل الأطعمة بالغرب الإسلامي**"، مجلة أمل، التاريخ، الثقافة، المجتمع، العدد 16، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، السنة السادسة، 1999، ص، ص(26-33).

22-فييرو ماريبيل، "**الجدل في كرامات الأولياء وتطور التصوف في الأندلس (القرنيين الهجريين الرابع والخامس الميلاديين العاشر والحادي عشر)**"، تع، مصطفى بنسباع، ضمن **كتاب المغرب والأندلس، دراسات وترجمات**، تن، مصطفى بنسباع، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة عبد المالك السعدي، شعبة التاريخ والحضارة، تطوان، ط1، 2010، ص، ص(39-62).

23-القبلي محمد، "**حول الإصلاح وإعادة الإصلاح بالمغرب الوسيط**"، مجلة المناهل، العدد69-70، وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية، الرباط، 2004، ص، ص(7-24).

24-المغراوي محمد، "**فتوى أبي الفضل النحوي حول كتاب احياء علوم الدين للإمام أبي حامد الغزالي**"، ضمن **متنوعات محمد حجي**، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1988، ص، ص(116-128).

25-مكي محمود، "**وثائق تاريخية جديدة من عصر المرابطين**"، صحيفة معهد المصري الدراسات الإسلامية، مج، 7، 8، المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، 1959، 1960،ص،ص (109-179).

26-المني نعيمة،" **صور من النقد السياسي والاجتماعي في الأدب الأندلسي**"، ضمن كتاب كراسات أندلسية، تق، عبّاس الجراري، منشورات مركز الدراسات وحوار الحضارات، المغرب، د.ت، ص، ص(69-101).

27-الميالي سامي شهيد، "**فلسفة الأخلاق عند ابن رشد**"، ضمن كتاب **النظرية الأخلاقية من سؤال التأسيس إلى اختراق الممارسة السياسية**، مجموعة من المؤلفين، اشراف، عامر عبد زيد الوائلي، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015، ص، ص(141-194).

28-ولد الآن محمد الأمين، "**صور من التأثير المتبادل بين المسلمين وأهل الذمة**"، مجلة الوسيط، العدد11، المعهد الموريتاني للبحث العلمي، الجمهورية الإسلامية الموريتانية، 2011، ص، ص(32-40).

29-محسن عبد حمزة، "**الوظائف الاجتماعية الدينية وأثرها على المجتمع الأندلسي دراسة من خلال تراجم بعض العلماء**"، مجلة دراسة الأديان، العدد22، قسم دراسات الأديان، بيت الحكمة، بغداد، 2012، ص، ص(44-75).

30-الهرّاس عبد السّلام، "**مأساة الأندلس في رأي ابن حيّان**"، مجلة المناهل، العدد29، عدد خاص **بـ" ندوة ابن حيّان وتاريخ الأندلس**"، وزارة الشؤون الثقافية، الرباط، 1981، ص، ص(443-451).

31-الهلالي محمد ياسر، "**توازل بلاد المغرب والأندلس خلال العصر الوسيط تقديم وترتيب كرونولوجي**"، مجلة دعوة الحق، " **فقه النوازل في المذهب المالكي، قضايا وأعلام**"، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، المملكة المغربية، السنة الثالثة والخمسون، 2010، ص، ص(141-154).

ب-**الملتقيات والندوات:**

1- بوتشيش إبراهيم القادري، "**الفكر السحري والعرافة بالمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين**"، ملتقى الدراسات المغربية والأندلسية، تيارات الفكر في المغرب والأندلس الروافد والمعطيات، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة الملك السعدي، تطوان، 1993، ص، ص(23-36).

2ــــــــ، "**مخطوط نوازل ابن الحاج مصدر جديد في تاريخ المجال القروي بالمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين**"، **ندوة البادية المغربية عبر التاريخ**، تن، إبراهيم

بوطالب، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، د.ت (29-42).

3ـــــــ، " **الخطاب الاجتماعي في الكرامة الصوفية بالمغرب خلال عصري المرابطين والموحدين، مساهمة في دراسة الفكر الاجتماعي للبلدان المتوسطية**"، **ندوة جوانب من التاريخ الاجتماعي للبلدان المتوسطية خلال العصر الوسيط**، سلسلة الندوات رقم (2)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس، 1991، ص، ص(97-114).

4-البوكلي فائزة، "**محنة صوفية الأندلس في العهد المرابطي**"، **ندوة السلطة العلمية والسلطة السياسية بالمغارب**، تن، حسن حافظ علوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2012، ص، ص(121-136).

5-فتحة محمد، "**الامتحان المتبادل في علاقة الولي بالسلطان**"، **ضمن كتاب السلطة العلمية والسلطة السياسية بالمغارب**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 2012، ص، ص(137-153).

6-بن قربة صالح،" **انتشار المسكوكات المغربية وآثرها على تجارة الغرب المسيحي في القرون الوسطى**"، ندوة الغرب الإسلامي والغرب المسيحي خلال القرون الوسطى، تن، محمد حمام، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، ط1، 1995، ص، ص(197-192).

7-بنسباع مصطفى،" **احراق كتاب الاحياء للغزالي وعلاقته بالصراع بين المرابطين والمتصوفة**"، ملتقى الدراسات المغربية والأندلسية، تيارات الفكر في المغرب والأندلس، الروافد والمعطيات، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، سلسلة الندوات رقم 25، جامعة عبد الملك السعدي، تطوان، 1993، ص، ص(357-355).

8-بن ميس عبد السلام، "**مناهضة بعض الفقهاء للمنطق**"، **ندوة العلم والفكر العلمي بالغرب الإسلامي في العصر الوسيط**، تن، بنّاصر البعزاتّي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية، الرباط، ط1، 2001، ص، ص(23-36).

9-الخانجي عبد الرحمن عبد الرؤوف،" **أثر فتنة قرطبة على المرتكزات النفسية والأخلاقية لابن حزم الأندلسي في كتابه طوق الحمامة**"، السجل العلمي لندوة، الأندلس قرون من التقلبات والعطاء، ق1، التاريخ والفلسفة، تن، عبد الله بن علي الزيدان وآخرون، مطبوعات مكتبة الملك عبد العزيز العامة، المملكة العربية السعودية، 1996.

10-ذنون طه عبد الواحد،" **أهمية الكتب الفقهية في دراسة تاريخ الأندلس، نموذج تطبيقي عن كتاب المعيار المعرب للونشريسي**"، أعمال الندوة الدولية الحضارة الأندلسية في الزمان والمكان المنعقدة يومي16-18 أفريل 1992، كلية الآداب والعلوم الانسانية3، جامعة الحسن الثاني، المحمدية، ص، ص(119-155).

11-فييرو ماريبل ايزابيل،" **الجدل في كرامات الأولياء وتطور التصوف في الأندلس (القرنين الهجريين الرابع والخامس/الميلاديين العاشر والحادي عشر)**"، تر، مصطفى بنسباع، ضمن **كتاب المغرب والأندلس دراسات وترجمات**، تن مصطفى بنسباع، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الملك السعدي، تطوان، ط1، 2010.

12-فييرو ماريبا ايزابيل، "**الزندقة والبدع في الأندلس**"، ضمن **كتاب الحضارة العربية في الأندلس**، تح، سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص، ص(1241-1245).

13-المغراوي محمد، "**مسائل العملة والصرف والأسعار في العصر المرابطي من خلال فتاوي ابن رشد**"، ضمن **كتاب التاريخ وأدب النوازل دراسات مهداة للفقيد محمد زنبير**،

تن، محمد المنصور، محمد المغراوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، ط1، 1995، ص، ص(59-69).
14-مفتاح محمد، "**الواقع والعالم الممكن في المناقب الصوفية**"، ضمن **كتاب التاريخ وأدب المناقب**، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، منشورات عكاظ، المغرب، 1989، ص، ص(137-153).
15-لهي ثريا،"**القيود الأخلاقية والدينية في الأدب الأندلسي**"، ملتقى تيارات الفكر في المغرب والأندلس، الروافد والمعطيات، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة عبد الملك السعدي، تطوان، 1993، ص، ص(421-430).

ج-الأطاريح الجامعية:

1-الحارثي ضيف الله سعد حامد، **شعر الهجاء الاجتماعي في العصر العباسي(من 236-447هـ)**، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الأدب العربي، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1994.
2-رايلي مصطفى بن بكر، **أثر أبي نواس في الشعر الأندلسي**، رسالة مقدمة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في الأدب، قسم اللغة وآدابها، جامعة مؤتة، الأردن، 2006.

-ثانيا: المراجع الأجنبية:

1- Bernhard and Ellen M.Whisham , **Arabic Spain Sidlights on her history**,
2- Benaboud M'hammad, **Sevilla en el siglo XI el reino Abbadid de Sevilla(1023-1091**), prologo, Emanuel Gonezalez jimenez, Biblioteca de Temas Sevillanos, Sevilla,1992.
3-Codera Francisco, **Decadencia y desaparacion Almoravides en España**, colléction de Estudios Arabes, Zaragoza, 1899
4- E. Chapman charles, **History of Spain founded on historia de España y de la civilizacion Española of Raefal Altamira**, the Macmillan company, U.S.A, 1922.
5-Guichard Pierre , **Structures sociales « orientales » et « occidentales » dans L'Espagne musulmane**, civilisation et sociétés, Mouton, Paris, 1977.

6———— **De la conquête arabe à Reconquête**, Grandeur et fragilité d’al, Andalus, el Legado Andalusi, Granada, 2000.
-7 Guénon René**, Aperçus sur l 'ésotérisme islamique et le taoïsme** , les Essais clxx ll ,Gallimard, 1973.
8- Isidro de las Cagigas ,**Los mozarabes**, Instituto de Estudios Africanos, Madrid, 1947.
9- Provençale Lévi , **L’Espagne musulmane au xe siècle Institutions et vie sociale**, Maison neuve et Larose, Paris, 2002.
london, 1912.
10-Pidal Ramon Menéndez, **España del Cid**, Espasa Calpe, S.A, 1967.
11———— **Primera Cronica General, Estoria de España**, tomt 1, Madrid, 1906
12-R.Dozy، **Recherchers Sur L’ histoire et Littérature de L’Espagne pendant le Moyen age**، Leiden, 3ed, 1881.
13-Simonet Francisco Javier, **Historia de los Mozarabes de España**, La Real Academia de la historia y puplicada a sus expersas, Madrid, 1903.
14−Villad, **les touareg au pays de cid les invasion almoravides en Espagne du 11éme et12éme siécle**, Paris, 1946.

-المقالات الأجنبية:

1-E.Ashtor,**"Prix et Salaires dans L'Espagne Musulmane**", Annale 'Economie,Société, Civilisation, année 20, n4, 1965, p,p(664-679).
2- Guichard Pierre, **"littérature jurisprudentielle et histoire de L'Espagne musulmane la lente intégration des fatwà/s malikites à l'historiographie d'al-Andalus**", in Compte rendus des séances de L'Académie des Inscription et Belles Lettres, année 143, n2, 1999, p,p(757-779).
3- Vincent Lagardère ," **Cépages, raisin et vin en Al-Andalus (Xe-XVe siècle)"** in: Médiévales, N 33, Année 1997, p,p(81-90).
4————**"La Tariqa et révoulte des Muridun en 539h/1144 en Andalus",** revue de l'occident Musulman et la méditerranée, n35, 1983, p,p(157-170).
5————**, Le commerce des céréales entre Al-Andalus et Le Maghrib au 10 et 11 siècle**, colloque **L’occident musulman et L’occident chrétien au moyen âge**, coordonné par, Mohamed Hammam, publication de la faculté des lettres et de sciences humains, université de Mohamed v, Rabat, 1995,

6-Rachel Arié, " **traduction annotée et commentée des traités de hisba d'Ibn Abd al-Rauf et Umar al-Garsifi** ",vol 1, Hespéris Tamuda, faculté des lettres, Université de Rabbat, 1960,p,p(14-38).
7- Roux Corine, Feguerra Maria., **" La monaie Almoravide: d'Afrique à L'Espagne**", revue d'Archéométrie, n 24, 2000, p,p(39-52).
8- Leopoldo Torres Balbas, " **Malaga como ascemario historia** ", Arquitectura, N187, Universidad de Madrid, ânon, 1974,p,p(315-334).
9-Urvoy Dominique**, «Sur l'évolution de la notion de gihad dans l'Espagne musulmane»,** Mélanges de la Casa de Velazquez, n9, 1973,p, p(335-371).
10———"**Une étude sociologique des mouvements religieux dans L'Espagne musulmane de la chute du califat au milieu de XIII siécle**, in mélanges de la casa de vélàquez , tome 8, 1972, p,p (272-275).

الفهــارس العامــة

فهرس الآيــات القرآنية

الآية القرآنية	السورة	الرقم	الصفحة
﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾	البقرة	143	24
﴿ وأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّباَ﴾	البقرة	275	187
﴿يَحْسَبُهُمْ الجَاهِلُ أَغْنِيَاءُ مِن التَّعَفُّفِ﴾	البقرة	273	201
﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهِ﴾	النساء	46	23
﴿ وَلْيَسْتَعْفِفْ الَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ نِكَاحًا ﴾	النور	33	201
﴿ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ، أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمْ اللهَ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَى أَبْصَارهُم ﴾	محمد	22-23	206
﴿ وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾	المطفيفين	1-2	189

فهرس الأبيات الشعرية

فهرس الموشحات

فهرس الأزجـــال

فهرس الأمثال الشعبية

فهرس الأعــــلام

فهرس الأماكن والمناطق الجغرافية

فهرس الكتـب الواردة في المتـن

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

الفصل الثالث: آثار الانحراف في المجتمع الأندلسي: قراءة في النتائج والانعكاسات

الفصل الرابع: جدلية الانحراف والإصلاح: قراءة في المواقف والجهود الإصلاحية

ملخص:

عمدت دراستنا الموسومة بـ: "الآفات الاجتماعية في الأندلس ما بين القرنين الخامس والسادس الهجريين (ق11-12م) –دراسة في ظاهرة الانحراف–إلى البحث في هذه الظاهرة من اعتبارين هامين هما منطلقات الفكر وأنماط السلوك من جهة، وبين علاقة الانحراف وتشكل الفكر الإصلاحي بوصفه وعيا فكريا استجاب لضرورات العصر ومظهرا من مظاهر الوعي المرتبطة بأوضاع المجتمع الأندلسي الداخلية الفكرية والاجتماعية من جهة أخرى. وعليه تأتي إشكالية هذا الموضوع لتبحث في العلاقة والصلة بين تلك المنطلقات والأنماط التي جسدت مفهومه ومظاهره، ومدى تأثيره في بلورة الفكر الإصلاحي في المجتمع الأندلسي.

إنّ الانحراف بوصفه ميلا وخروجا عن معايير محددة اقتضتها منطلقات فكرية اختلفت في التعريف والتصنيف، جعل منه مفهوما متلبسا ومتلونا بخلفيات سياسية، أيديولوجية وفكرية، ومذهبية، وجعل من أنماطه ومظاهره تخضع لخاصية النسبية وفقا لتلك المنطلقات وخلفياتها، كما أنّه ساهم بشكل أو بآخر في تشكل الفكر الإصلاحي الذي سعى إلى رفع هذا الخلل وإحلال الصواب بدله في نطاق عملية التغيير، وبالنظر كذلك إلى الجدل الذي يربط بين ثنائية الانحراف والإصلاح التي طبعت وتحكمت في مسار التاريخ الإسلامي الوسيط عامة والأندلسي خاصة.

الكلمات المفتاحية: الآفات، الانحراف، الفكر، السلوك، المجتمع، الأندلس

Résumé

L'étude de la délinquance comme phénomènes social en Andalousie entre le 5ème et 6ème siècles de l'hégire, XIème et XIIème est basée d'un part sur les références morales et les fondements idéologiques et d'autre part des modèles de comportement qui dépassent les règles sociales et morales de la société. Par mesure de protection de la société de ces fléaux qui gênent d'une façon ou d'une autres la classe politique et religieuse, les autorités ou encore les Juristes entament des plans de réforme et de lutte contre ces phénomènes dans d'Andalousie.

La délinquance en tant que tendance départ de critères spécifiques requis par différents points de vue idéologiques et dans la définition et la classification en remarque l'apparition d'un concept qui a été recouvert de milieux politiques, idéologiques, intellectuels et doctrinaux et a mis ses motifs et ses manifestations à la caractéristique De la relativité selon ces principes et ces antécédents. Il a également contribué, sous une forme ou une autre, à la formation de la pensée. La réforme qui cherchait à relever ce déséquilibre et à remplacer l'exactitude dans le cadre du processus de changement, ainsi que le débat qui relie délinquance et la réforme, a marquais l'histoire des sociétés musulmanes en général et en Andalousie en particulier.

Mots-clés: délinquance, Réforme sociale, changement, comportement, Idéologie, Andalousie

Summary

Our study is marked by: The study of social phenomena in Andalusia between the 5th and 6th centuries AH (11-12) - a study of the phenomenon of deviation - to research in this phenomenon two important considerations are the starting points of thought and behavior patterns on the other hand, and between the relationship of deviation and form the reformist thought as Intellectual awareness of the needs of the age and a manifestation of awareness associated with the conditions of Andalusian society internal intellectual and social, on the other hand The problem arises to examine the relationship and the link between the principles of thought and patterns of behavior embodied the concept and manifestations, and the extent of its influence in the crystallization of reform thought in the gulf Andalusia.

The deviation as a tendency and departure from specific criteria required by different ideological points of view in the definition and classification made it a concept that was overlaid with political, ideological, intellectual, and doctrinal backgrounds, and made its patterns and manifestations subject to the characteristic of relativity according to these principles and backgrounds. It also contributed in one form or another to the formation of thought The reformist who sought to raise this imbalance and replace the correctness within the scope of the process of change, as well as the debate that links the dual deviation and reform, which printed and controlled the course of Islamic history in general and Andalusia in particular.

Keywords: lesion, deviation, intellectual, behavior, society, Andalusia